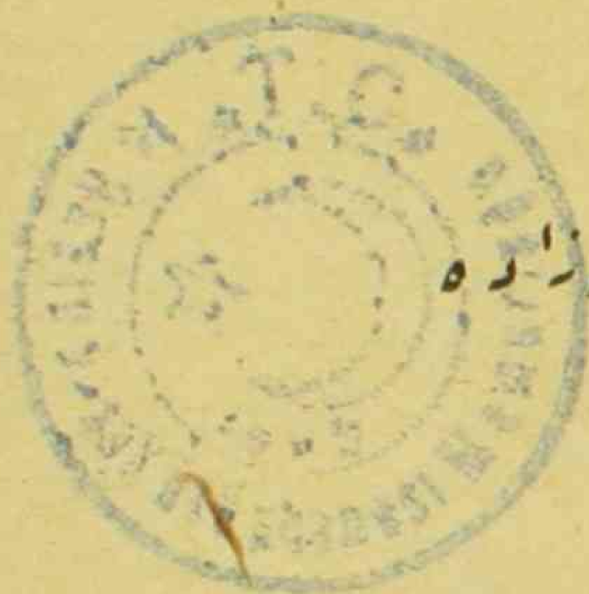

RAGIP PAŞA
2263

خيالى

طابع وناشرى



قونيه‌لى كچه‌جى زاده‌لردن خواجه زاده
احمد رشدى

معارف نظارت جليله‌سنك ٥٨٤ نومرولى و ١ محرم ٣٢٢
تاريخلو رخصتيله طبع اولنمشدر.

نومرو
٢٤٢

مهرسز نسخه‌لر ساخته‌در

درسعادت
محمود بك مطبعه‌سى
١٣٢٢

مقيد خيالي

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشارح النحرير عامله الله بلطفه الخطير بعدما تيمن بالبسملة (الحمد لله) اقول في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وعملا بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثالا بحديثي الابتداء وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي الممتد او بحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي كما هو المشهور ولك ان تجعل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشيء لا تنافي الاستعانة بامر آخر او للملابسة ولا يخفى ان الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزءا ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون الابتداء آن التلبس بهما (قوله المتوحد بجلال ذاته) اقول الظاهر ان الباء صلة التوحيد يقال توحد برأيه

قدير آمين يا معين

قوله النحرير البالغ في العلم كانه نحر الشيء علما وعملا وقد يقال نحرت كذا بكذا علما اي علمته حق العلم كذا ذكره ابن البردي في شرح الكشاف وما قيل انه لفظ يوناني فغير ثابت — منه

النحر والنحرير بكسرهما الحاذق الماهر العاقل المجرب المتقن الفطن البصير بكل شيء لانه ينحر العلم — لغة قاموس

قوله في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد اراد بالكتاب القرآن قوله وعمل بما شاع آه يعني به الكتب المصنفة الشايعة فيما بين اهل العلم قوله وامتثال بحديثي الابتداء يعني بهما قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالتحميد فهو اجزم فان قيل المسلمون كثيرا ما يبدؤن امورا ذات خطر وشرف ويذكرون التسمية في اوائلها دون التحميد فيلزمهم ترك الامتثال لحديث التحميد قلنا ممنوع فان ذكر اسم الله تعالى يدل على توصيفه بصفاته الجميلة فاذا قال المسلم بسم الله فكانه قال بسم الذات الواجب الوجود المستجمع للصفات الجميلة وهذا هو التحميد في المعنى لان معنى التحميد هو التوصيف بالصفات الجميلة على ما هو المشهور — قره كمال

الابتر في اللغة مقطوع الذنب والاجزم مقطوع اليد وهما في الحديثين كنايتان عن النقصان في امر ذي بال لم يبدأ فيه بالتسمية والتحميد والمراد بامر ذي بال امر له قدر ومرتبة بحسب التعارف — بحر الافكار

قوله باسلوب الكتاب المفتتح بالتسمية والتحميد قوله وعمل آه وهو ان يذكر التسمية اولا والحمدلة ثانيا قوله من تعارضهما آه بيان المعارضة ان بدء امر ذي بال ببسم الله ان يذكر الله اولا فيعقب بعمل ذلك الامر وكذا معنى بدء امر ذي بال بالحمد فحديث البسملة يقتضي ان يذكر البسملة اولا وحديث الحمد له يقتضي ان يذكر الحمد له اولا ومقتضى كل واحد منهما ينافي مقتضى الآخر

اي تفرد به واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون للملابسة فحينئذ صيغة التفعل اما للصيرورة بغير صنع كقولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير فيه ومنه التكون والتولد واما للتكلف ولما استحال في شانه تعالى يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة مع ملابسة جلال الذات (قوله بساطع حججه) اقول الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد ان آيات نبينا عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء ويجوز ان يكون لمحمد صلى الله عليه وسلم فساطع حججه من قبيل اخلاق الثياب (قوله وبعد فان) اقول هذه الفاء اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في آخر فن البيان (قوله واساس قواعد عقايد الاسلام) اقول القواعد جمع قاعدة وهي الاساس واساس العقايد الاسلامية هو الكتاب

قوله ومنه التكون والتولد التكون ان يصير الشيء حاصلا بلا فعل من الغير وقات وان كان حاصلا بفعل من الخالق تعالى ويقال التكون هو ان يصير الشيء حاصلا بلا عمل ولا مدخل من الغير اصلا نظرا الى ظاهر الحال والتولد وهو ان يصير الحيوان بلا اب وام مثل الحيوان المتولد من الماء الراكد في الصيف وهذا بخلاف التوالد وهو ان يصير الحيوان حاصلا بين الاب والام بفعل حاصل بينهما — قره كمال

قوله ولما استحال في ذاته تعالى يحمل على الكمال يعني ان التكلف لما استحال في شانه تعالى يحمل اللفظ الدال عليه على الكمال بناء على ان الافعال الحاصلة بالتكلف والمشقة يكون على وجه الكمال بخلاف ما اذا كانت حاصلة بدون التكلف والمشقة على ما هو المشهور — قره كمال

قوله فمعنى التوحد بجلال الذات الخ فيه نشر بعد لف فقوله بالوحدة الذاتية ناظر الى قوله اما للصيرورة بدون وضع — قره كمال

الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا في غاية الكمال وعدم شركة الغير له في جلال ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة — بحر

على تقدير ان يكون الباء للملابسة هذا نهاية كلام المحشي قدس سره في هذا المقام — بحر الافكار

ولم يتعرض لاحتمال الذات الجليلة لانه يلزم ملابسة الشيء لنفسه — منه

السطوع الارتفاع والظهور البين ففي ساطع حججه ظهور نبينا وحاصله باظهر حججه فالدلالة على الاعظمية المذكورة ثابتة على كلا التقديرين — منه

والسنة لان العقايد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية فى هذه القرينة ترق فى المدح لشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقايد ادلتها التفصيلية وهى تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) اقول اى علم يعرف فيه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافى ويمكن ان يراد المعنى اللقبى فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر (قوله المنجى من غياهب الشكوك) اقول اشارة الى فائدة من فوائده والغيهب ما اشتد سواده فلرجحان الشك على الوهم اضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم (قوله نجم الملة والدين) اقول هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع لها دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة و الاملال بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها تجتمع عليها ملة (قوله فى دار السلام) اقول اى الجنة سميت بها لسلامة اهلها عن كل الم وآفة ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم طبتم فادخلوها

٢ يعنى ان اثبات الكتاب والسنة يتوقفان على اثبات الصانع والنبوة ثم ان اثبات الصانع والنبوة يتوقفان على المسائل الكلامية فيكون المسائل الكلامية اساس اساس عقائد الاسلامية قره كمال

٣ قوله ترق آه اى علم فى مدح علم الكلام لانه يصدق على تقدير الاول ان مبنى علم الشرايع والاحكام ان الكتاب والسنة مبنى علم الشرايع والاحكام

٤ اى قوله فان مبنى علم الشرايع والاحكام فان الكتاب والسنة مبنى علم الفقه كعلم الكلام فالمبنى يشمل كلهما بخلاف الثانية فان اساس الاساس ليس الا الكلام

٥ واساسية الكتاب للكلام ليس بالذات بل بواسطة العقايد فلا يكون الكتاب اساس اساس العقايد

٦ لان مبنى علم الشرايع والاحكام كما يكون كلاما يكون كتابا واما قوله واساس قواعد عقايد الاسلام لا يحتمل ان يكون كتابا وسنة فيكون القرينة الثانية ترقيا فى المدح م ح

٧ مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فى بيان قولنا العالم حادث فان مسائل علم الكلام من مباحث ذات الله تعالى وصفاته ومباحث النبوة وما يتولد منها من سائر السمعيات من حيث تعلقها بالاعتقاد سمى عقايد ومن حيث انها مبنى سائر العلوم الشرعية سمى قواعد مصححه

٨ قوله علم يعرف فيه ذلك يعنى ان المراد بعلم التوحيد هو العلم المعهود الذى يعلم منه التوحيد والصفات فالمراد به معناه الاضافى ويكون الاضافة للتعريف والاشارة الى العلم المعهود وقوله ويمكن ان يراد المعنى اللقبى اسم مشعر بالمدح او الذم والاسم ههنا بتوحيده تعالى واتصافه بالصفات الكمالية فيكون مشعرا بالمدح

خالدين ولان السلام من اسماء الله تعالى فاضيفت اليه تشريفا ومعنى هذا الاسم هو الذى منه وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر (قوله طاويا كشح المقال) اقول الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلال) اقول بالجر مجموعهما بدل من الطرفين او بيان لهما ولما تعدد المتبوع معنى اجرى الاعراب على كل واحد منهما ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتدأ محذوف (قوله وهو حسبى ونعم الوكيل) اقول رد الشارح فى بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبى باعتبار تضمنه معنى يحسبنى لانه خبر ايضا ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عن الله تعالى بانه كاف فهو ظاهر وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بعض الفضلاء ايضا بانه يجوز ان يقدر مبتدأ فى المعطوف بقرينة المعطوف عليه اى وهو نعم الوكيل فيكون اخبارية كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب

ف وذلك لان المعرض عن الشئ والمتحرز عنه يطوى عنه كشحه فذكر اللازم واراد الملزوم والمعنى طاوى الكشح وهو المقال عن الاطالة اى معرضا فى مقالى عنها

قوله كناية عن الاعراض) لان المعرض عن الشئ يطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذى هو طى الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبه فى نفسه المقال بما له كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطى والمآل واحد سيالكوتى

اى ايجاد التوكل لا اخبار عنه فحينئذ يكون عطف الانشاء على الانشاء

ولا حاجة الى اعتبار تضمينه معنى يحسبنى ويكفينى فان الجملة التى لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات وعكسه

حواشى مطول للسيد

لانها واقعة فى مقام التضرع والدعاء ومحل المدح وابتناء فيكون فى قوة الانشاء دون الاخبار وقيل نعم الوكيل جملة معترضة ليست بمعطوفة فلا محذور لان الجملة المعترضة كما وقعت فى البين وقعت فى آخر الكلام كما بين فى المعانى مصححه

يعنى كما ان مجموع وهو حسبى خبر كذلك يحسبنى خبر مع فاعله جملة اخبارية وهو ظاهر مصححه

والجواب بان استعمال الجملة الاسمية فى الانشائية اقل من القليل مع انه يلزم ذلك فى عطف المعطوف على ما سبق اللهم الا ان يقال الواو للحال حاشية مطول

لان جملة وهو حسبى وان كانت خبرا ظاهرا لكنها واقعة فى مقام التضرع والدعاء ومحل المدح والثناء فيكون فى قوة الانشاء دون الاخبار مصححه

ويدل عليه قطعا قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكى اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله ويرد عليه انه يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكى بتقدير المبتدأ في المعطوف او عطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدأ في المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) اقول للحكم معان ثلثة نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته واستدراك قيد الشرعية

بعد القول بل يجرى في غيرها من المورد لانه لاشك من به مسكة تجر

قوله بتقدير المبتدأ في المعطوف) وهو اى المبتدأ المقدر في المعطوف اما الضمير المرفوع او القول او غير ذلك مما يناسب المقام وقدم تصوير ذلك لا يذهب عليك ان هذا تأويل بعيد لانه تقدير امر من غير قرينة لفظية ولا معنوية اذ ليس لفظ يدل عليه وليس الحال والمقام دالتان عليه فلا توجد فيه قرينة لا حالية ولا مقالية تجر

قوله على الخبر المقدم اى على المبتدأ وهو حسبنا المقدم على الله ان قلت لا يجوز ان يكون المقدم ههنا خبرا لوجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما قلت الاضافة في حسبنا ليست مخصصة حتى يفيد التعريف لان الحسب بمعنى الحاسب واضافة اسم الفاعل اضافة لفظية قول احمد

قوله ثم ان حسن مثال المذكور آه يعنى ان حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله بدون تقدير المبتدأ اى وهو ما اجهله ممنوع ويمكن ان يقال الجواز كاف في الغرض فلا يفيد منع الحسن تأمل ثم ليت شعرى لم لا يجوز ان يكون هذه الواو استينافية وما الذى الجاهم الى الحمل على العطف وركوب هذه الشطط ق

قوله وبعد تقدير الخ فلا يفيد ذلك ما ادعيتموه من جواز عطف الانشاء على الاخبار لا يذهب عليك ان دعوى امتناع حسن المثال غير مبنية فلا يفيد المطلوب وعلى تقدير صحتها لا ينافى ما ادعيناه من الجواز لاحتمال ان يكون الشئ به جائزا غير حسن تجر

قوله للحكم معان ثلثة المعنى الاول عرفى والثانى مصطلح المنطقيين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الشارح في التلويح لكن الاولين معنى مطلق الحكم والثالث معنى الحكم الشرعى ثم اعلم ان النسبة الحكمية عند القدماء

اللهم الا ان يحمل على التجريد في الاول والتأكيد في الثانى او يجعل التعريف للحكم الشرعى فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر او الثانى فحينئذ يجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما لا يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان اريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام في الثانية ليس كذلك وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته فحينئذ فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولانهم عدوا علم الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها

والمراد بالاعتقاد المعتقدات يتعلق الجزء بالكل ونفس الاعتقاد يكون تعلقه تعلق المعلوم بالعلم لان النسبة معلوم والعلم المتعلق بالاولى للعلم ثلثة معان الاول الملكة والثانية تصديق المسائل والثالث نفس المسائل وان كان العلم عبارة عن الملكة والمراد بالحكم النسبة او الادراك تعلق الملكة الى النسبة او الادراك تعلق المسبب بالسبب لان الادراك والنسبة سبب للملكة وان كان عبارة من تصديق بالمسائل وكان الحكم النسبة تعلقه تعلق العلم بالمعلوم وان كان ادراكا تعلقه تعلق الكل بالجزء لان العلم جميع التصديقات متعلقة على علم كل واحد حتى لا يلزم تعلق العلم بالعلم وان كان العلم عبارة عن نفس المسائل والمراد بالحكم النسبة تعلقه تعلق الكل بالجزء وان كان ادراكا تعلقه تعلق المعلوم بالعلم قره كمال

قوله يعنى اذا اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثانى اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى منها مسعود

قوله لان تعلقها آه يعنى ان تعلق الاحكام الشرعية بالعمل انما يكون من جهة كيفية العمل لا من جهة نفس العمل اذ المراد بكيفية العمل حال العمل اى العرضى الذاتى للعمل فكانه قال منها ما يتعلق بحال العمل مثل الوجوب والندب ونحوهما قره كمال

قوله فيه ايماء الى ان بعض الثانية فيه مما يتعلق بكيفية الاعتقاد مثل الايمان واجب ومعرفة الله واجبة ورؤية الله جائزة وما ذكره الشارح تغليب

قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك اى لا يكون تعلق عامة الاحكام الثانية بالاعتقاد من حيث الكيفية بل يكون تعلقها بالاعتقاد من حيث هو هو اى يكون المقصود منها

ففيه ان يقال ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتاويل ان
يقال الصلوة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية فى الوضوء
مندوبة فى قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية ثم انه ينبغى
ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما اشار
اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين
الورثة لا التركة ومستحقها على ما قيل وبالجملة تعميم موضوع
الفقه مما لم يقل به احد (قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات
هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين والمجرور
مقدم قال فى التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية
واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وبه يظهر
ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد
لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه والجواب
ان هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين والمغايرة بحسب
جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام
المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية

على قوله علم الشرايع والعامل فيه يسمى والعاملان مختلفان والمجرور مقدم هو قوله بالاول هذا مذهب صاحب الكشاف وابن الحاجب واما عند سيبويه لا يجوز العطف مطلقا

قوله من قبيل العطف آه فيه ان المعطوف الاول بالثانية كان المعطوف عليه الاول بالاولى وليس شئ منهما مجرورا والمجرور الثانية والاولى وليس شئ منهما بمعطوف ولا معطوف عليه ويجوز ان يرفع علم التوحيد على تقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او ينصب على تقدير ويسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون العطف للجملة على الجملة قوله مشتركة بين الاصوليين اى اصول الفقه و اصول الدين الذى هو الكلام فان حجة الاجماع من حيث انها مناط للاستنباط مسئلة الاصول ومن حيث انها مناط لاثبات العقايد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل عنه قول احمد

اى والمجرور مقدم على المنصوب والعامل فى الاولى هو المتعلق وفى الثانى يسمى ولا يخفى ان فى قوله والمجرور مقدم تسامح اذ المقدم ههنا الجار مع المجرور فى محل النصب كمال

قوله الاحكام الشرعية النظرية الحكم اما عملى اى يقصد به العمل بعد الاعتقاد به واما نظرى اى يقصد به مجرد الاعتقاد دون العمل قره كمال

قوله والمغايرة آه جواب سؤال مقدر تقديره لا يجوز اشتراكهما فيهما لاستلزامه التباسهما وامتياز العلوم بعضها عن بعض امر لازم ومن هذا تراهم يذكرون الموضوع فى اوائل الكتب على ان امتياز العلوم بامتياز الموضوعات فاجاب بقوله والمغايرة بحسب الجهة وتلخيصه ان الاشتراك لا يمنع الامتياز لان المغايرة حاصلة بتغاير جهة البحث والمراد بامتياز الموضوعات سبب لامتياز العلوم اعم من الامتياز بالذات وبالاعتبار عبد الرحمن

(قوله اشهر مباحثه) يشير الى ان له مباحث اخرى اما عند من
يقول بان موضوعه اعم من ذات الله تعالى فظاهر واما عند غيره
فلان الصفة المطلقة عندهم هى الصفات الذاتية الوجودية ولذا
لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من
مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة
من الفقهيات الا عند بعض الشيعة (قوله وقد كانت الاوائل
تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال
من ان تدوين هذا العلم لم يكن فى عهد النبى عليه السلام ولا
فى عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة
لما اهملوه (قوله لصفاء عقايدهم) هذا مع ما عطف
عليه متعلق بقوله مستغنين قدم عليه للاهتمام او
للاختصاص اى بسبب استغنائهم هذه الامور لا ما توهم
من عدم الشرف والعاقبة الحميدة الا يرى انه لما
ظهرت الفتن فى زمان الامام المالك دون الفقه
مع انه من التابعين (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام

اى نقول لو فرضنا ان الصفة المطلقة عامة لجميع الصفات والاحوال والافعال والنبوة ومع ذلك يبقى للتعميم وجه آخر وهو ان يقال ان مباحث التوحيد والصفات على تقدير ان يكون الصفة اعم غير مخصوص بجميع المباحث المذكورة فى كتب الكلام ايضا فيكون لعلم الكلام وراء مباحث التوحيد والصفات مباحث اخر فيكون اشهر مباحث التوحيد والصفات بالنسبة الى تلك المباحث وهى مباحث الامامة بحر الافكار

وذلك لان الاحوال كالعالمية والقادرية وغيرهما صفات الله تعالى وكذا كونه تعالى خالقا لافعال العباد ومرسلا لرسول وناصبا للامام وحاشر الاجساد ونحو ذلك من صفات الله تعالى لكن المتبادر عند الاطلاق هى الصفة الحقيقية الوجودية ق

فانهم زعموا ان مباحث الامامة ايضا من الاحكام الاعتقادية والعلم متعلق بها داخل فى علم الكلام فلذلك ادرجوه فى تعريفه حيث قال هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والشيعة الذين شايعوا عليا وقالوا ان الامام بعد الرسول على اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا يخرج عنه وان خرجت فاما بظلم يكون من واما بتقية منه او من اولاده والله الهادى الى سبيل الرشاد بحر

اعلم ان صفة الله اما مسلوب مثل الله ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر واما حقيقات مثل الله تعالى حى عالم قادر وغير ذلك واما اضافيات كالاحياء والاماتة والصفة لا يخلو عن هذه الاقسام الثلثة مصطفى

قوله قدم عليه للاهتمام نقل عنه اى للاهتمام بغير الاختصاص مثل الغاية بالدليل الذى هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدلوله فانه لا يتطرق اليه الشبهة حينئذ من اول الامر

ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها قلت المعرف ههنا هو المسائل المدللة فان من طالعها ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها ولك ان تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلوة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا وقد يقال التغاير الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال واما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط او الاستحضار فسياق الكلام اعني قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأبى عنه لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا وغاية ما يقال انه كما اجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى بان يجعل للفقه معنيان وعدم حصول احدهما في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه

فحينئذ يكون لفظ ما عبارة عن المسائل المدللة — المتعلقة بكيفية آه — اي الفقه

علة لقد رهو قولنا ولا شك ان تلك المسائل مفيدة لمعرفة الاحكام التي هي مضمون تلك المسائل — عبد الرحمن

فحينئذ يراد بالاحكام الاول من المعاني الثلثة — جواب ثان

جواب ثالث — فيه اشارة الى ان فيه نوع كلفة — اي مفيدا طلاقا وبعدا الافادة

وهو جواب بطريق التسليم — فيكون باعتبار كونه فقها مفيدا وباعتبار كونه معرفة مفادا

جواب اما

اي علم الشرايع والاحكام وعلم التوحيد والصفات

لان التدوين والتمهيد والترتيب لا يضاف عرفا الى الملكة — قول احمد

اي يندفع الاعتراض لكن لا يلايم المقام — لانه قال فان من طالعها ووقف على

جواب عن — بقوله لكن الايراد السابق — يرد — المقلد ليس بفقيه — للمقلد ما دام — يمكن حصول — للفقه

وكل من علم العلوم المدونة فهو فقيه

نعقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت عبد الرحمن

٤ اي وقد يمكن ان يجاب عن اصل السؤال بان يقال ان المراد بما يفيد معرفة الاحكام هو نفس معرفة الاحكام فيكون المفيد على المفاد ولا مناقشة في اعتبار الافادة والاستفادة بين الشيء ونفسه اذا لوحظ بينهما التغاير الاعتباري بحر الافكار

٥ فان المفاد الذي هو صفة الكمال هو نفس المفيد الذي هو علم زيد فان علم زيد من حيث انه صورة مرتسمة في النفس الناطقة تسمى بهذا الاسم ومن حيث انه صفة حاصلة له بعد تحصيله في نفسه كمال ثان فان علوم الانسان وسائر صفاته كمالات ثانية لحصولها فيه بعد تحصيله في نفسه ولا شك في جواز افادة الشيء باعتبار ذلك الشيء بنفسه باعتبار آخر بحر الافكار

٦ واما الجواب الثاني والثالث فيلايم السياق لان تدوين العلوم يعد تدوينا للعلم عرفا وقد شاع ان يقال كتبت علم فلان واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم

٧ الملكة هي الكيفية النفسانية الراسخة وهي اقسام منها ملكة الاستنباط والاستحضار وهي كيفية راسخة

٨ واما على باقي الاجوبة فيندفع الاعتراض بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات هو شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى

٩ وجه الاباء عنه هو ان السياق مثل تدوين العلمين آه يقتضي كون الفقه عبارة عن المسائل لا عن الملكة وهو ظ لمن له ادنى لب تأمل

١٠ قوله لزوم فقاهة آه انما يرد فقاهة المقلد على الجواب الاول لو كان الجواب الاول معارضة وقد عرفت انه يجوز ان يكون منعا على السند الاخص آه ومع فيكون قوله لكن يرد آه على السند الاخص ...

(قوله عن ادلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلاليا فيخرج علم جبرائيل والرسول فانه بالحدس لا بتجشم الاكتساب فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال (قوله ومعرفة احوال الادلة) الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام ففيه مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله معرفة العقايد (قوله كالمنطق للفلسفة) عد في المواقف كونه بازاء المنطق وجها آخر مغايرا لكونه حدوثا للقدرة على الكلام وجمعهما الشارح نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤل الى كونه مورثا للقدرة (قوله فاطلق عليه هذا الاسم) اي اولا اذ لو لم يقيد به لضاع اما قيد الاول في الاول او ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة في كونه اول ما يجب حتى يختص للتميز واما احتمال تسمية الغير به

اي نظريا — فلا يكون التعريف شاملا لعلمهما لانه ليس من افراد العلم الاصطلاحي

اي بتكلف يقال تجشم الامر تحمل مشاقه ق — اي الالف واللام في الاحكام

اي كلمة ما في قوله وسموا ما يفيد

اي كون علم الكلام

اي الكلام

اي يرجع كونه بازاء المنطق

اي في قوله ولانه اول ما يجب — على الغير — اي قبل

حتى يصح وجه ذكر التخصيص — اي في قول الشارح اول ما يجب — اي في قوله ثم خص ولم يطلق على غيره تميزا

اي في كون علم الكلام

العلم الاستدلالي بجميع الاحكام العملية وليس علم الرسول بجميع الاحكام استدلاليا بل علمه حينئذ بعضها استدلالي وبعضها حدسي لا يلزم صدق تعريف الفقه على علم الرسول سمحاع

٥ اي يجب ان الفقه يفيد معرفة جميع الاحكام بالاستدلال وان علم بعضه بالاستدلال وبعضه لا بالاستدلال لا يكون فقها مصه

٦ فيصير تقدير الكلام هكذا سموا ما يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باحوال الفقه ح

٧ يعني يرد عليه ان احوال الفقه انما هو نفس معرفة تلك الاحوال لا ما يفيد تلك المعرفة ويمكن ان يجاب عنه بان المفيد نفس المفاد والتغاير انما هو بحسب الذهن والاعتبار وهو كاف في اعتبار الافادة والاستفادة بين الشيء ونفسه كما مر في تعريف الفقه ولك ان تقول المعرف هو ملكة الاستنباط والاستحضار والمراد بمعرفة احوال الادلة التصديقات فالمفيد هو ملكة الاستحضار والمفاد هو التصديقات على ما مر ايضا بحر

٨ اي لا يرد الاشكال بان يقال مثلا ان اصول الفقه نفس الاحوال للادلة

٩ اي على ما ذكرنا في توجيه قوله ومعرفة احوال الادلة توجيه قوله ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام فان كان معطوفا على معرفة الاحكام فيصير تقدير كلامه هكذا سموا ما يفيد معرفة العقايد عن ادلتها بالكلام بحر

١٠ فان النفع اذا لم يكن بطريق ايراث القدرة على النطق لا يصير سببا للتسمية بالمنطق بحر

١١ قوله اي اولا فيه ان الاطلاق عليه اولا يقتضي ان يكون مطلقا على غيره ثانيا وهو محل بحث ق ر

١٢ اي لم يبق احتياج الى قيد الاول اذ يكون المعنى لكونه اول ما يجب يسمى بالكلام ولا يحتاج

ـلا هذا التقسيم مبني على ان يكون معرفة العقايد معطوفا على معرفة الاحكام على ما هو الظاهر واما اذا عطف على الموصول فالمناسب حينئذ ان يقال اى معرفة العقايد من غير خلط الفلسفيات وهو كلام السلف

ـلا الكلام على ضربين كلام القدماء وكلام المتأخرين اما كلام القدماء ما يتعلق بالاعتقادات بدون خلط شئ من الفلسفيات واما كلام المتأخرين ما يتعلق بالاعتقادات والطبيعيات والاجتهاديات والرياضيات مصلحه

ـلا هذا على ان يكون قول الشارح ومعرفة العقايد عطفا على قوله معرفة الاحكام العملية كما يتبادر من ظاهر عبارة الشارح واما اذا كان معطوفا على الموصول اى ما في قوله ما يفيد معرفة الاحكام العملية فلنشط هذا في قول الشارح هذا هو كلام القدماء اشارة الى معرفة عقايد الاسلام يعني معرفة العقايد الاسلامية عن ادلتها من غير خلط الفلسفيات كلام السلف بحر الافكار

لغير هذا الوجه ففائم في سائر الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض
اى السبعة الباقية
لوجه التخصيص في غيره (قوله هذا هو كلام القدماء اى ما
اى غير هذا الوجه
يفيد معرفة العقايد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف
جواب سؤال مقدر تقديره ان المناسب ان يذكر وجه التسمية بعد ذكر كلام المتأخرين شجاع
والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب
اى كلام القدماء اى من القدماء اى الشارح
ذكر كلامهم (قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين اى الواسطة
لان عندهم لا منزلة بين الجنة والنار
بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في
اى عند المعتزلة وهو ابو العباس من الصحابة
النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة
والنار واهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد
اى مرجعهم اى الاعراف على هذا المذهب
في الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة فلا تكون دار الخلد وقيل
وحينئذ لا تكون الجنة واسطة بين الجنة والنار بل الواسطة بين الايمان
اهلها اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا زمان فترة من الرسل
وهو الزمان الذى لم يوجد فيه نبى من الانبياء ولم يصل دعوة النبى السابق الى اهله
(قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا ان قلت سيجئ ان مرتكب
لان الاعمال جزء من الايمان عند المعتزلة ولم يوجد فيه
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه
بل منافق عنده على ما سيجئ
قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر
اى عند الحسن المنافق كافر خفى من الجهر وهو كافر ظاهرا
غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (قوله لا يثاب ولا
اى عند الحسن
يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم فعدم الثواب

ـ٣ قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين اى الواسطة بين الايمان والكفر وهي الفسق الغير البالغ حد الكفر ولا يكون المراد بالمنزلة بين المنزلتين الواسطة بين الجنة والنار التى هي الاعراف كما هي مروى عن بعض السلف وانما قلنا المراد هو الاول دون الثانى لان المعتزلة لم تقولوا الواسطة بين الجنة والنار فانهم ذهبوا الى ان المؤمن مخلد في الجنة وغير المؤمن من الفاسق والكافر مخلد في النار فوجود الاعراف لغو عندهم وليس مراد المحشى ابطاله على طريقهم بل المراد بيان مذهبهم فلا يرد ان القول بخلود الفاسق لا ينافي القول بالواسطة بين الجنة والنار وادعاء انهم يقولون به لا يتم الا بعد النقل عنهم وارتكاب ان للوقف واسطة بسهو لانه ليس دار الجزاء والنزاع فيه بحر الافكار

ـ٤ يعني ان الناس ثلثة اقسام مؤمن يجب دخوله الجنة وكافر يجب دخوله النار وفاسق اى ليس بمؤمن ولا كافر وهو مخلد في النار فليس من الناس عندهم من يكون اهلا لواسطة بين الجنة والنار فلم يقولوا بالواسطة شجاع

ـ٥ في آخر الكتاب في قوله والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ولا يدخله الى الكفر

ـ٦ يعني ان الكافر ينقسم الى المجاهر والى غير المجاهر لكن المتبادر من لفظ الكافر عند الاطلاق هو الكافر المجاهر الحربى لانه اشد كفرا واكمل فيه والمتبادر من اطلاق الكلى هو الفرد الكامل فنقول ان المراد بلفظ الكافر فيما سيجئ من ان مرتكب الكبير ليس بكافر الكافر الحربى الذى هو المتبادر وذلك لا يوجب نفى الكفر المطلق عنه فان مرتكب الكبيرة والمنافق كافر غير مجاهر بحر

ـلا قوله فلا منزلة بين المنزلتين اى بين الايمان والكفر بل بين الايمان واحد قسميه وههنا ليس باثبات منزلة بين المنزلتين كذا نقل عنه فعل احمد

ـه فاما ان يدخل الجنة او النار قال الصغير لو مات عند المعتزلة كما مر فان دخل النار يجب ان يعاقب وان دخل الجنة يجب ان يثاب لانهما دارى الثواب والعقاب

ـو فمن مات صغيرا اما ان يدخل الجنة او النار فان دخل النار يعاقب وان دخل الجنة يثاب والاول لا يمكن والثانى باطل فبطل قول الجبائى لا يثاب ولا يعاقب شجاع

ـلا لانا نقول لا نسلم ان عدم الاثابة في الجنة وعدم العقاب في النار ينافي كونهما دار ثواب وعقاب بحر الافكار

ـلا اى لا نسلم انه لو لم يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب لم يمكن بجواز ان يكون معنى كونهما دارى الثواب والعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما الا ان كل من دخلهما يثاب ويعاقب شجاع

ـلا اى كون كل من دخلهما يثاب ويعاقب بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب عندهم وهم العاقلون اى البالغون فانهم صرحوا بان اطفال المشركين يدخلون الجنة بلا ثواب بحر الافكار

ـع اى وهم كل من استحق الثواب ودخل الجنة فهو يثاب وكل من استحق العقاب ودخل النار فهو يعاقب والاطفال ليست مستحقة للثواب والعقاب لان مرادهما الطاعة والعصيان وهما لا يتحققان الا بعد التكليف وهم غير مكلفين بحر الافكار

ـ٤ اى اذا صرح المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب وعلم ان الاطفال عندهم يدخل الجنة بلا ثواب فالمراد بقول الجبائى عن طرف من مات صغيرا فادخل الجنة دخولها مثابا بها شجاع

ـ٥ اى كلام السباق وهو قوله ان الاول اى المطيع يثاب بالجنة يدل على ان المراد بقوله فادخل الجنة دخولها مثابا بها وتدل الكلام السابق على دخول الجنة مثابا بها فرع دخول الجنة بقوله فادخل الجنة مع الايمان والاطاعة اى على قوله فاومن بك واطيعك شجاع

ـ٦ قوله وقس عليه الدخول في قوله ولو كبرت لعصيت فادخلت النار فان المراد به دخولها معاقبا عليها مستحقا لها ويدل على ذلك قوله لعصيت ونسبة الدخول الى نفسه بحر

ـ٦ قوله وقس عليه قول الجبائى فدخلت النار حكاية عن جواب الرب على قوله فادخل الجنة فانه فرع ههنا دخول النار على العصيان اى على قوله لعصيت كما فرع عليها دخول الجنة على الايمان والطاعة شجاع

ـ٧ قوله فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا ذهب معتزلة بصرة الى وجوب الاصلح في الدين فقط على الله تعالى وارادوا بالاصلح معنى الانفع اى ما يكون نفعه اكثر بالنسبة الى العباد وذهبوا الى وجوب الاقدار والمكنة واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عبده المكلف ويطيع بحر

ـ٨ اشارة الى الجواب الذى اورده بعض الافاضل حيث قال لو قال الجبائى ان الايجاد والابقاء ليسا مما يجب على الله تعالى بل الواجب عليه اللطف كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل الى مصالحهم بعد الابلاغ الى قوة كمال على الجبائى في

والعقاب في الجنة والنار ينافي كونهما دارى ثواب وعقاب
اى عدم الثواب
لانا نقول معنى كونهما دارى ثواب وعقاب انهما محل للثواب
يعنى الانسان لا يثاب الا في الجنة ولا يعاقب الا في النار
والعقاب لا ان كل من دخلهما يثاب ويعاقب ولو سلم فهو
بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد
جمع خادم
نص المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب
وحينئذ المراد بقوله فادخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا
حيث قال فاومن بك واطيعك فادخل الجنة
لها كما يدل عليه السباق ولذا فرع على الايمان والطاعة ونسب
ولم ينسب الى الله تعالى حيث قال فادخل الجنة ولم يقل فتدخل الجنة بحر
الدخول الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار (قوله فكان
الاصلح لك ان تموت صغيرا ذهب بعض معتزلة بصرة الى وجوب
علة الوجوب
الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل وسفه يجب
اى يجب على الله تعالى ان يعطى العبد ما هو النفع
تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائى اعتبر في الانفع جانب علم
اى الواجب اى في الدين من الالزام
الله تعالى فاوجب ما علم الله تعالى نفعه فلزمه ما لزمه وبعضهم
اى لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى اى الجبائى وهو سكوت الجبائى
لم يعتبر فيه ذلك وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير
اى رجوعه
التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات
صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين

ـ٩ وبعضهم اى بعض معتزلة البصرة فلم يوجبوا فيه ذلك اى لم يعتبروا الانفع في جانب علم الله تعالى بل اعتبروا في جانب المعلوم فكل ما هو مفسدة بالنسبة الى الله تعالى يجب على الله تعالى على الطفل الذى يعني وكذا وان كان اصلح في جانب علم الله تعالى قوله عند البعض كما في اصلح بالنسبة او يكفر ويموت بلا توبة وعدم الابقاء و التكليف والتعريض للنعيم الدائم الذى هو على التنازل فذكر المفسدة بالنسبة اليه يعني اصلح له في جانب المعلوم وان كان ان اصلح علم الله تعالى لانه تعالى علم انه لو ابقاه وكلفه وكبر لطغى وعصى واستكبر فيقع في العذاب الاكبر بحر الافكار

والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير فلا يرد عليهم شئ من المذكورات (قوله فسموا اهل السنة والجماعة) وهم الاشاعرة وهذا هو المشهور فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفى ديار ما وراء النهر اهل السنة هم الماتريدية اصحاب ابى منصور الماتريدى وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف فى بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها (قوله قال اهل الحق) الظ ان المقول مجموع ما فى الكتاب فالمراد من اهل الحق اهل السنة وان خص بقوله حقايق الاشياء ثابتة فالمراد اهل الحق فى هذه المسئلة وهم ما عدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل ان يراد اهل الحق فى جميع المسائل وهم اهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتدادا بهم فكأنهم هم القائلون (قوله وهو الحكم المطابق قد يفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لا يلايمه قوله واما الصدق آه وقوله وقد يفرق آه (قوله قد شاع فى الاقوال) يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير القول قال السيد فى حواشى المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق

ش يعنى الاشاعرة تقول التكوين صفة اعتبارية لا صفة حقيقية وتقول ماتريدية التكوين صفة حقيقية لا من صفة اعتبارية وكذا الحال فى المسئلة

ش قوله كمسئلة التكوين وغيرها كمسئلة استثناء ايمان المقلد فان ايمان المقلد صحيح عند الماتريدى وغير صحيح عند الاشعرى والمعتزلة ع ب

ند قوله مجموع ما فى الكتاب آه فيه مناقشة لان قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق لا يلايمه بل يأباه شجاع

يعنى اوكان للقول جميع ما ذكر فى الكتاب لاستدرك قول المص عند اهل الحق م

لا اى لان القائل بمجموع ما فى الكتاب هو اهل السنة لا غيرهم فان غير اهل السنة لا تقول بعضها فى الكتاب كما سيجئ شجاع

لا لان القائل بمجموع ما فى الكتاب هو اهل السنة وان كان فى بعضها قائل فيها مسهه

ند اى من اهل السنة والجماعة والمعتزلة وغيرهم من الذين يقولون حقايق الاشياء ثابتة

ند قوله عن آخرهم صفة مصدر محذوف اى تجاوزا صادرا عن آخرهم وهو عبارة عن الشمول فان التجاوز اذا صدر عن الآخر فقد صدر عن الاول حواشى الكشاف

ند قوله عن آخرهم الظ انه متعلق بمحذوف اهل الحق فى هذه المسئلة من جاوز السوفسطائية بمجاوزة ناشئة او صادرة عن آخرهم وهو عبارة عن الشمول والاستيعاب فان المجاوزة اذا صدر عن الآخر فقد صدر عن الاول اولا كما حققه السيد قدس سره فى حواشى الكشاف فكان هذا المعنى مستفادا عرفا بقرينة استعمال هذا الكلام فى مقام قصد الشمول اذ لا فالصدور عن الآخر لا يستلزم الصدور عن الاول كما لا يخفى وقيل معناه عن آخرهم الى اولهم ورده السيد قدس سره بان مقابلة الى هو كلمة من لا عن

(قوله تعتبر فى الحق من جانب الواقع اذ المنظور اولا فى هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اى ثابتا ومحققا واما المنظور اولا فى الاعتبار الثانى فهو الحكم الذى يتصف بالمعنى الاصلى للصدق وهو الانباء عن الشئ على ما هو عليه وهنا اولى مما قيل سمى الاعتبار الثانى بالصدق تميزا (قوله ومعنى حقية مطابقة الواقع اياه فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب فلا يشتق منه له صيغة كذا افاده الشارح فى نظائره ولبعض الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح فى العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع (قوله ما به الشئ هو هو لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية لانا نقول الفاعل ما به الشئ موجود لا ما به الشئ ذلك الشئ اذ الماهية ليست بجعل الجاعل فان قلت الشئ بمعنى الموجود فيرد الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول وبه يظهر ان الضميرين للشئ وقد يجعل احدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف حينئذ بالعرضى اذ الضاحك

هذا المعنى مركب لم يشتق منه صفة تحمل على الحكم بالمواطئة مجمد

ند ان فيه ردا على من قال فيه مسامحة لان المطابقة صفة الواقع والحقية صفة الحكم فلا يكون حمل هو هو مسهه

ند وان لم يكن المطابقة وحده وصفا للحكم لكن مجموع مطابقة الواقع اياه وصف له والمحمول على الحكم هو هذا المجموع لا المطابقة فقط فيندفع الاشكال

ش قوله فالمعنى ههنا آه اى تعريف حقية الحكم بمطابقة الواقع اياه تسامح فى العبارة فالمعنى كون الحكم الى آخره شجاع

ند قوله ما به الشئ هو هو اعرابه الشئ مبتدأ والضمير المرفوع الاول مبتدأ ثان والضمير الثانى خبر الضمير الاول والمبتدأ الثانى مع خبره جملة اسمية وقعت خبرا للمبتدأ الاول اعنى الشئ قره كمال

ند قوله هذا صادق آه اى تعريف الحقيقة والماهية وهو ما به الشئ هو هو صادق على الفاعل فلا يكون مانعا لاغيار المعرف شجاع

ند حاصله ان تأثير الفاعل فى الوجود بحسب وجوده وتأثير الماهية بحسب نفسه مسهه

ند اى لا نسلم صدق التعريف على الفاعل بل الصادق عليه ما به الشئ متصف بالموجود شجاع

ند قوله فان قلت آه اثبات للممنوعة وهو ان التعريف صادق على الفاعل شجاع

ند قوله الشئ بمعنى الموجود آه فمعنى التعريف ان الماهية ما به الموجود موجود وهذا المعنى صادق على الفاعل شجاع

ما به الانسان ضاحك وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم
خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه
الصحيح هذا ولو قيل في التعريف ما به الشيء هو لكان
اخصر (قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه) اي بالكنه
واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي ايضا قيل عليه
يستفاد منه ان الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد
عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص وجوابه بعد تسليم
الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم
انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على ما نص عليه في
حواشي المطالع فامكن تصوره بدونه في الجملة
بخلاف الذاتي وايضا زمان تصور اللازم غير
زمان تصور الملزوم فانفك في هذا الزمان
بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفينا في
هذا المقام وقيل ايضا ان اريد بالامكان الامكان
الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرض وهو
باطل وان اريد به الامكان العام فهو حاصل في
الذاتي ايضا وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة

حال وفرض عدم ثبوته فيه ولا يصدق هذا المعنى على اللازم البين بالاخص فانه يمكن ان يتصور ثبوت الملزوم في العقل حال وفرض عدم ثبوت اللازم فيه وان كان المتصور محالا بخلاف الذاتي فانه تصور ثبوت شيء في العقل حال فرض عدم ثبوت ذاته فيه ممنوع كان المتصور محال وقس على ذلك معنى امكان تصور الشيء في الخارج حال فرض عدم ثبوت لازمه فيه ومعنى امتناع حال حال فرض عدم ثبوت ذاته فيه شجاع
ويرد عليه هذا غير مسلم في الاعلام بالنسبة الى الملكات فان تصور العمى بالكنه يستلزم تصور البصر سواء كان بطريق الاخطار او لا وايضا زمان تصور اللازم آه فيه ما في الجواب مصلح
ته قوله بدونه آه اي بدون تصوره كما هو المتبادر وما في قوله الذاتي ما لا يمكن آه عبارة عن المحمول لان التقسيم الى الذاتي والعرضي هو المحمول ومادة اللازم البين المحمول غير مقررة فلا يرد النقض بالاجماع العقلي شجاع
ته قوله فيرد عليه اي يصدق عليها انها لا يمكن تصور ملزومها بدون تصورها فيصدق تعريف الذاتي على بعض العرضيات وهو اللوازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون مانعا ش
ته يعني اللوازم البينة بالمعنى الاخص هي التي لا ينفك تصورها الا تصور الماهية
ته يعني يجوز ان لا يكون ما ذكر معرفا مساويا للعرضي كما يشعر كلمة من في قوله فان من العرض فلا يكون المستفاد ايضا معرفا مساويا للذاتي بل يكون اعم
ته قوله انما هو تصور الملزوم آه قال في الحاشية لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب يوجد له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم بط بالضرورة ثم ان يتحقق معنى اللازم بين المعد والمعلول

اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرض لا به ولو سلم يعتبر
الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان بدونه لا بالنسبة
الى القيد اعني كون تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون لعدم
التصور على ان تصور الكنه بالعرض غير ممتنع وان لم يطرد
ويمكن اختيار الثاني بان يراد الامكان العام من جانب الوجود
اي ليس عدمه ضروريا (قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور
ان الهوية نفس التشخص وقد تطلق على الوجود الخارجي ايضا و
الشارح قد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص فالحكم بثبوت
حقايق الاشياء اورد الفاء ايذانا بانه ناش عما سبق والمنشاء
مجموع امور ثلثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون
الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة
وحقايق المعدومات ثابتة وحقايق الموجودات متصورة
والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين قوله
ربما يحتاج الى البيان اي قلما يحتاج الى بيان معناه
فان اكثر من سمعه يفهم منه ذلك المعنى كما في مثل واجب
الوجود موجود والحاصل ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد
مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه

ته قوله غير ممتنع اي يجوز عند المحققين ان يحصل تصور الكنه بالعرضي اي بواسطة العرض وحينئذ يكون تصور الكنه بواسطة العرض ممكنا بالامكان الخاص فاندفع السؤال بالنسبة الى القيد ايضا فره كال
ته الامكان العام ان يكون احد طرفيه من حصول وعدم ضروريا
ته اي ليس عدم كون تصور الكنه بدون العرضي ضروريا سواء كان وجوده اي وجود كون تصور الكنه بدون العرضي ضروريا او غيره بخلاف الذاتي تجر
ته قوله اي ليس عدمه ضروريا آه اي على تقدير ان يراد الامكان العام من جانب الوجود يكون المعنى انه لا يكون عدم تصور الكنه بدون العرضي ضروريا ولا يصدق على الذاتي انه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدونه ضروريا بل يصدق عليه انه يكون عدم كون تصور الكنه بدونه ضروريا فلا يكون معنى الامكان في جانب الوجود حاصلا في الذاتي شجاع
ته هذا طعن للشارح زعم بعضهم ان تعريف الماهية بما به الشيء هو هو صادق على الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به الشيء يكون موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء فانا نتصور حقيقة الشيء وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا شرح مقاصد
ب قال الشارح ما به الشيء هو هو الضميران للشيء او احدهما له والآخر لما وهما مبتدأ وخبر والمجموع خبر عن الشيء وبه متعلق بكان المقدر و جملة الشيء هو هو في حكم اسمه وخبره وتوضيح المعنى ان كون الانسان انسانا بنفسه لا بجعل جاعل بل الجعل يتعلق بالانسان باعتبار وجوده
ته اطلق الهوية على الماهية باعتبار كون الماهية شخصا معينا وجزئيا حقيقيا كالانسان اذا صار زيدا فعلى هذا يكون التشخص داخلا في الهوية و يحتمل ان يعتبر التشخص شرطا خارجا عن الهوية لكن الاول اظهر واشهر وفي شرح المواقف ان لكل شيء كليا كان او جزئيا حقيقة هو بها هو والحقيقة

اللهم الا ان يقال بالنسبة الى بعض اذهان القاصرة وليس مثل
قولك الثابت ثابت وهذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد اى
ليس مثل المثال الذى ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبر متحد
الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعرى شعرى
ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعرى شعرى يحتاج البتة
الى البيان معناه لخفائه وهو ظ ولك ان تقول حقائق الاشياء ثابتة
يحتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة
اسم المراد به بخلاف شعرى شعرى فانه يحتاج الى التأويل وهو ان
شعرى الآن كشعرى فيما مضى او شعرى هو الشعر المعروف بالبلاغة
وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة
بعض اشعار المتكلم معينا وكم بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان
بيان صدق الكلام ففيه تاكيد كونه مفيدا ويرد عليه ان شعرى
شعرى كذلك واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشئ
على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ الاشياء
على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال اصلا قوله من تصوراتها
والتصديق بها وباحوالها فاللام فى العلم لاستغراق الانواع
بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته

ث جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز العهد الخارجى فى الاولى بكون معناه وشعرى المعهود هو الشعر المعروف بالبلاغة

ند قوله وكم بين المعنيين اى فرق كثير بين جعل الاضافة للعهد فى قوله وشعرى شعرى بان يراد بعض الاشعار وبين جعل الاضافة للجنس والاستغراق فان فى الثانى مبالغة فى المدح بان يقال فى تأويله شعرى الآن كشعرى فى الماضى فيكون جميع اشعاره ممدوحا سواء وجد فى الماضى او فى الحال بخلاف ما لو جعل الاضافة المذكورة للعهد فان الممدوح على ذلك التقدير يكون بعض الاشعار لا كلها نجم

ند قوله وكم بين المعنيين آه فرق كثير بين المعنيين اى بين معنى شعرى المعروف بالبلاغة وبين اشعار المتكلم معينا فلا يتصور ان يجعل المعنى الاول بجعل الاضافة للعهد ابيجع

ند الاول جعل الاضافة للعهد والثانى لا بجعل كذلك وبيانه ان المعنى فى الاول ان يكون بعض شعره متصفا بالبلاغة وفى الثانى ان يكون جميع شعره كذلك والمراد جميعه متصفا لا بعضه فافهم الله اعلم

ند قوله والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام المراد من هذا البيان هو البيان الذى ذكر فى قوله ربما يحتاج الى البيان وهذا القول اشارة الى الفرق بين بيان قوله حقايق الاشياء ثابتة وبين بيان قوله شعرى شعرى فالاول ليس بطريق التأويل والثانى بطريق التأويل نجم

ند اى تاكيد لقوله وهذا الكلام مفيد فان السائل لما ادعى لغوية الكلام وعدم افادته اجيب بان المراد به ذلك وذلك يفيد فائدة معتدا بها وكيف لا فانه يحتاج الى البيان بالنسبة الى بعض الاذهان نجم

ند قوله ويرد لا يخفى عليك ان مقصود ابى النجم فى قوله شعرى شعرى هو ان شعره مشهور بالبلاغة والفصاحة لا يحتاج صدق هذا

كما يحتاج العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث و
الامكان ونحوهما فمن قدر الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال
الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين قوله العلم بثبوتها بتقدير
المضاف فالضمير للحقايق وقيل الضمير لثبوت الحقايق والتأنيث
باعتبار المضاف اليه قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يرد عليه
انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فسلم ولا يضرنا لانه غير
مراد وان اريد به اجمالا فممنوع فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة
يتضمن العلم الاجمالى بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقايق
الاشياء فيكون معلوما لنا البتة لا يقال نحن نفيد العلم بكونه
بالكنه لانا نقول لا دليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشارح
ينافيه ولو سلم فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز
ان يترك القيد وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم وان اريد
البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر قوله والجواب ان المراد بها
الجنس يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون فى ضمن ما يشاهد
من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر
وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما يشاهد فالكلام
السابق على حذف المضاف او نقول اذا ثبت شئ من الاشياء

بوجوده وباحواله متحقق وعدم تحقق العلم بالجميع بهذا المعنى مقطوع فيجب ان يقدر الثبوت فى بها شجاع

ث قوله فيكون معلوما لنا البتة آه فيه ان كون جميع ما نعتقده حقايق الاشياء ومعلوما تصورا وكون ثبوته معلوما تصديقا مسلم واما كون جميع احواله معلوما تصديقا فممنوع بل بطلانه مقطوع كما ذكر السائل شجاع

ند قوله نحن نفيد العلم اى نقول فى الجواب ان المصنف يريد بالعلم فى قوله والعلم بها متحقق العلم بالكنه فمعنى قول السائل لا علم بجميع الحقايق انه لا علم بكنه جميع الحقايق فيصح ولا يرد عليه منع شجاع

ند قوله مع ان تعميم الشارح اى جعل الشارح العلم فى قول المص والعلم بها عاما للتصور والتصديق حيث قال من تصوراتها والتصديق بها ينافى كون مراد المص بالعلم العلم بالكنه آه

ث٨ قوله ولو سلم آه اى لو سلم ان مراد المص بالعلم العلم بالكنه وان معنى قول السائل انه لا علم بكنه جميع الحقايق فبطلان كون المراد العلم بالكنه جميع الحقايق لا يوجب تقدير الثبوت فى بها لدفع ذلك البطلان بل يجوز ان يدفع البطلان بترك قيد الكنه ش

ند وقوله وقد يقال ايضا اى كالايراد الذى ذكره بقوله يرد عليه وحاصل هذا القول هو ايراد النقض على من قال المراد العلم بثبوتها وذلك النقض هو ان يقال العلم بثبوت جميع الحقايق غير معلوم بل غير واقع قره كمال

ند قوله ثبوت الكل غير معلوم آه فيه ان ثبوت كل ما نعتقده حقائق الاشياء بديهية ش

ند اى وان اريد العلم بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول الى تقدير الثبوت اذ العلم ببعض الحقايق متحقق سواء كان متعلقا بثبوتها او بغير ثبوتها ق

فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها

قوله وهم العنادية سموا بذلك لانهم يعاندون الحق ويدعون الجزم بعدم تحقق امر ما الى آخر فى نفس الامر ويقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها فى القوة والضعف وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقايق الموجودات فتخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق والاظهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم

قوله من ينكر ثبوتها اى تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدلون بان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا فدل على ان المعانى تابعة للادراكات

قوله ويزعم انه شاك هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفى الثبوت فالصواب فى الالزام ان نقتصر على الشق الآخر ويقال انكم جزمتم بنفى الحقايق مطلقا وهذا النفى من جملة تلك الحقايق فثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقايق الموجودات ويوجه الالزام

ولا ينكر نفس الحقايق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود فى نفس الامر ويصرفون ثبوتها بالنسبة الى المعتقد كستلى

وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت الشئ فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد بحر الافكار

وكونها على قرار واحد فانه لما كان احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا فى بعض الاوقات وجود شئ فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشئ من الاشياء قرار فى شئ من الاوصاف وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا بحر

والاستدلال بالصفراوى غير مسموع لانه نعارض وهو الصفرا فلا يلزم من هذا كون المعانى تابعا للادراكات

اى الانسان الذى يكون مزاجه صفراويا وهو ما يكون صفراؤه غالبا على سائر الاخلاط من الدم والبلغم والسوداء

وليس فى نفس الامر شئ حقا عندهم ولا استحالة فيه

جواب عن سؤال المقدر وهو ان المشهود ان الزعم بمعنى الاعتقاد الباطل فكيف يكون للشاك اعتقاد باطل فاجاب بانه هنا بمعنى القول الباطل على سبيل الاشتراك او المجاز مسعه

قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين اه هذا الاعتراض مبنى على ان يكون مراد الشارح انه ان لم يتحقق نفى الاشياء فى نفس الامر ثبت الاشياء فى نفس الامر والا يلزم ارتفاع النقيضين وليس مراده ذلك بل معناه انه ان لم يتحقق عندكم نفى الاشياء لم يكن الاشياء عندكم منفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشى فتدبر شجاع

بان النفى حكم والحكم تصديق وعلم والعلم من الاعراض الموجودة فى الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعلم فى الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبتنى الالزام لمنكرى اجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفى لا يقال تردد هذا الالزام فى التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعناه اذ عدم وجود النفى لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفى الثابت فى نفسه معدوما فى الخارج قوله انما يتم على العنادية عدم تمامه على اللاادرية ظاهر واما على العندية ففيه تأمل وقد قال فى شرح المقاصد فى كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفى شيما اذ تمسكوا فيما ادعوا بشبهة قوله قالوا الضروريات هذا دليل اللاادرية وحاصله انه لا وثوق بالاعيان ولا بالبيان فتعين التوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لا اثبات امر او نفيه قوله قد يغلط كثيرا اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس فان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فتنافى الكثرة قلت قد تستعار وتستعمل فى التحقيق ايضا على ان القلة بحسب الاضافة لا تنافى الكثرة فى نفسه لانتفاء اسباب الغلط ان قلت لعل

وجه الظهور ان اللاادرية لم ينكر بثبوت من الاشياء فلم يلزمها الالزام بثبوت شئ من الاشياء عجم

قوله واما على العندية ففيه تأمل اقول يظهر منه ان كلام العندية انسب الى كلام العنادية من كلام اللاادرية وانما قال ففيه تأمل لان حاصل كلام العندية بانكار تقرر شئ هو انه لا نسبة مقررة فى نفس الامر فحينئذ جاز ان يقال فى الزام العندية ان لم يتقرر نسبة نفى الشئ من الاشياء فى نفس الامر فقد تقرر ثبوت شئ لان نفس الامر لا يخلو عن احد النسبتين وفيه نظر اى فى التأمل المذكور لان دليل الزام العنادية غير دليل الزام العندية فصح حصر الش فى قوله انما يتم على العنادية عجم

قوله ففيه تأمل اه قال فى حاشيته وجه التأمل ان حاصل قولهم بنفى تقرر الاشياء هو ان لا نسبة متحققة فى نفس الامر حتى تقرر فحينئذ يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفى فى نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما يرد عليها او رده فى الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهى كلامه مسعه

قوله حيث اعترفوا بحقيقة آه فيه انهم يقولون كل حكم تابع لاعتقاد المعتقد ان هذا الحكم اى حقايق الاشياء ثابتة ايضا تابع لاعتقادهم وليس فى نفس الامر شئ بحق عندهم فكل حكم فيما ادعوا شبهة تابع للاعتقاد عندهم فمن اعترفوا بحقيقة اثبات او نفى شجاع

قوله اطلاق الغلط جواب سؤال مقدر هو ان اعتراف الغلط فى البعض مما يوجب اعتراف الاصابة فى الآخر فكلاهما يناقض مدعاهم فاجاب بان اطلاق الغلط على زعم الناس لا على زعمهم اذ ليس لهم علم ولا ظن ولا وهم بشئ فضلا عن اعتقاد الغلط مسعه

هناك سببا عاما للغلط عام فمن اين تجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالزام قوله ويمكن ان يعبر عنه اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان وانما لم يجعله من المضموم وهو ما يكون بالقلب وان صح ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حملا للفظ على الشايع المتبادر قوله فيشمل ادراك الحواس لكن عده منه يخالف العرف واللغة فان البهايم ليست من اولى العلم فيهما قوله لا يحتمل النقيض اى نقيض التميز كما هو الظاهر والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التميز به مجازا ثم التميز في التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم بانه ان خلا عن الحكم بان لم يوجبا اياه فتصور والا فتصديق قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني فان المعاني ما ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساس لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات الهيئية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف ان لا تعلم تلك الجزئيات

دكـ ولا يمكن الفرق في الادراك بين البهايم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح
مسيحه

لكـ قوله والاحتمال آه هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان التميز عرض والعرض لا يقوم وح ان الاحتمال لا يكون صفة التميز واجاب بقوله والاحتمال

لو فاذا تصورنا ماهية الانسان حصل في ذهننا صورة مطابقة لها فالتميز ههنا هو تلك الصورة اذ بها يمتاز وينكشف الماهية الانسانية عند النفس ومتعلق التميز هو تلك الماهية ولا يحتمل نقيض ذلك التميز اذ لا نقيض له وعلى هذا فالعلم بالانسان ليس تلك الصورة بل صفة توجبها
سيد

لو العلم بالماهية المتصورة ليس تلك الصورة بل صفة توجبها

هلا ومعنى عدم احتمال النقيض ههنا انه لا يحتمل ذلك المتعلق ان لا يطابقه تلك الصورة بل يطابقه صورة متنافية لتلك الصورة في المطابقة واما في التصديق فهو الاثبات او النفي ومتعلقه الطرفان ومعنى عدم احتمال النقيض في صورة الاثبات هو ان لا يحتمل الطرفان ان لا يتعلق بهما ذلك الاثبات بل يتعلق بهما الظن او الشك او الوهم وفي صورة النفي هو ان لا يحتمل الطرفان لا يتعلق بهما ذلك النفي بل يتعلق بهما الاثبات او الشك او الوهم هذا ما افاده الشريف
قره كمال

للا اى بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض الى آخره فالعلم بهذا المعنى ينقسم الخ

للا قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم آه هذا رد على من قال ان تقسيم العلم الى الصورة والتصديق لم يصح لان المنقسم اليهما الصورة والعلم على هذا التعريف ليس بصورة بل موجبها

وغاية ما يتكلف ان يقال مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئي فعيني وعلى وجه كلي فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلي هذا والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل بناء على انها لا نقايض لها اى لتميزها الذي هو الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التميز والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التميز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب عنه بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية مما لا ثبت له فان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على ان بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبنى آخر له في التقدير قوله على ما زعموا فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق انه اذا فسر

هد قوله والامر في ادراكه آه اى ادراكه بعد الغيبة عن الحواس ادراكه بمفهوم كلي عندهم كما اخذ قبل الرؤية على وجه كلي فيكون علما عندهم فلا اشكال
شجاع

لـ اى من اجل انه لا يصح البناء المذكور على تقدير ان يراد من النقيض نقيض التميز
شجاع

ث قوله لفظ لا يحتمل صفة لصفة في تعريف العلم والنقيض في قوله النقيض نقيض الصفة لا التميز
مسيحه

لد قوله فرع عدم نقيض التصور آه اى عدم نقيض التصور يستلزم لعدم نقيض التميز فيصح قول الشارح يشمل التعريف للتصورات لعدم النقيض في التصورات كما هو معنى البناء فاذا كان عدم نقيض التصور مستلزما لعدم نقيض يصدق على التصور انه صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلق التميز نقيض التميز
شجاع

لا قوله لا يحتمل نقيضه لان المتعلق هو المعلوم وكل معلوم تصوري لا يحتمل غير صورته الخاصة التصورية
مسيحه

لـ لان الشمول للتصورات ثابت مطلقا من غير تقييد بالبناء

لو وشمول التعريف للتصورات بالوجه يكون مبنيا على انها لا نقايض لها وان لم يكن شموله للتصورات بالكنه مبنيا عليه
ق

على تقدير فرض النقيض

لد قوله على ان بناء شيء آه اى كون شيء مبنى اى علة شيء في الواقع لا ينافي ان يوجد للشيء الثاني مبنى آخر اى علة اخرى على تقدير انتفاء المبنى الاول لكون عدم نقيض التصور علة في الواقع لعدم احتمال متعلق التصور لنقيضه لا ينافي ان يوجد له علة اخرى على تقدير انتفاء عدم نقيض التصور اى على تقدير ان يكون للتصور نقيضا
شجاع

ت قوله وقول المنطقيين جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان صح التفسير الاول لزم بطلان قولهم الدال على ان للتصور نقيضا فاجاب بقوله هذا منه

ث والجواب انه لما كان بين المانع والتنافي مناسبة في النفي يسمى نقيضا مجازا

ند وقوله ايضا ناظر الى قوله لانه يبطل كثيرا آه وانه وجه ثان بتضعيف قولهم فتح كمال

ند اي كبطلان كثير قواعد المنطق عطف على قوله ويبطل كثيرا من قواعد المنطق منه

النقيضان بالمتمانعين لذاتيهما لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمانع
بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتيهما
كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شيء رفعه اي سواء كان رفعه
في نفسه او رفعه عن شيء والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول
على المجاز وايضا يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما مع ان
المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأيت
حجرا من بعيد فحصل منه صورة انسان واجيب عن هذا بان تلك
الصورة صورة الانسان وتصور له ومطابق اياه والخطأ في
الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور
ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه
فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظة
فتدبر فانه دقيق قوله فانه لذاته تعالى اي ذاته كاف في حصول
علمه وتعلقه بالمعلومات بلا احاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه
قوله قلنا هذا على عادة المشايخ حاصله اختيار الشق الاخير
وبيان وجه الحصر قوله عن تدقيقات الفلاسفة اي فيما يفتقر
اليه فان دأبهم تضييع اوقاتهم فيما لا يعنيهم قوله لما وجدوا
بعض الادراكات يعني انا لحس لظهوره وعمومه يستحق ان يعد

ك قوله فرق بين العلم بالوجه آه فالعلم بالوجه هنا هو العلم بالانسان والعلم بالشيء من ذلك الوجه هو العلم بالحجر بالانسانية والمطابق هو الاول لا الثاني

ك قوله بين العلم بالوجه آه لمفهوم كلي افراد وهو وجه لافراده وتصور المفهوم الكلي هو العلم بالوجه وتصور افراده بهذا المفهوم هو العلم بالشيء من ذلك الوجه

ك والعلم بالشيء من ذلك الوجه وههنا العلم بالشيء من حيث مفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصفه الانسانية غير مطابق للواقع والعلم بالوجه هنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح منه

٩٩ فلذلك فاتهم ما يعنيهم من الاعتقاديات الشرعية قال علي رضي الله عنه من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه تحر

ند اشارة الى انه تعالى علمه اذا تعلق بذاته وان ذاته تعالى كاف فيه بلا احتياج الى سبب من الاسباب على ما هو راي اهل السنة منه

احد اسباب العلم للانسان فقوله سواء كان اشارة الى عمومه
قوله فلا يتم دلائلها فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات
المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ لاثرين والكل باطل
في الاسلام قوله يتلاقيان فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على
هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن
الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى قوله والحركات لا يقال الحركة
من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس لانا نقول الحركة من
الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي
ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين
في الزمانين ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة واللبس لا يدرك
في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء لانه ادراك الشيء بواسطة
احساس الاخر ومثله لا يعد محسوسا والا يلزم ان يكون العمى
محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك عماه قوله لا يدرك
بها ما يدرك بالحاسة الاخرى اشارة الى ان تقديم قوله وبكل
حاسة على متعلقه اعني قوله يوقف للاختصاص قوله فان الخبر كلام
اي مركب تام فلا نقض بمثل زيد الفاضل قوله بمعنى الاخبار عن الشيء
على ما هو به اي على وجه ذلك الشيء ملتبس بذلك الوجه والمراد

ىلا اي وان كان اخباره مطابقا للواقع يكون المخبر صادقا والا يكون كاذبا

ىف كهيئة الدالين محدب كل منهما الى محدب الآخر هكذا

ث واعلم ان للحركة اربعة معان احدها حركة في الوضع كحركة الرحى والثاني حركة في الكيف كحركة البياض الى السواد والثالث حركة في الاين وهو الانتقال من مكان الى مكان والرابع حركة في الكم كحركة في الشعاع ولا شك انها من الموجودات الخارجية عبد اللطيف

وهو من المعقول فكيف يمكن الادراك بالحواس م

ند قوله فكيف تدرك بالحس فيه بحث فان القرب والبعد والسكون والتفرق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونها من المبصرات

وقوله وهو الحركة يعني مجموع الكونين في المكانين هو الحركة ره كمال

قوله بواسطة احساس الاخر اي احساس الشيء الاخر وهو الجسم تحرير

وهو عدم البصر الذي هو من الاعتبارات العقلية والعدومات الصرفية تحر

ند لانها من معقولة الاين وهو حصول الجسم في المكان ومفهومه ليس الا نسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه فالنسبة الى المكان من لوازمه لانه ليس الا النسبة حتى لا يلزم من الموجودات الخارجية اصفهاني

ند من الحكماء والمتكلمين بعنوان الحركة وان كانت من الاعراض النسبية لكن المتكلمين لم يكونوا جميع الاعراض النسبية بل ادعوا وجود الاكوان من النسبيات حتى قالوا وجود الكون اي الحصول في الحيز ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه

بالشئ اما النسبة وهو الاوفق للمعنى فى كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفى واما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان المخبر عنه هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فما عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع او انتفائه والشارح اختار الاول فى شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا اى لا اعلام بنسبة قوله لا يتصور تواطئهم فيه اشارة الى ان منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية قوله ومصداقه اى ما يصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر يعنى انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين او سبعين على ما قيل بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور واجيب بان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا كل حال معلول ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم فان قلت وقوع العلم من غير شبهة معلول اعم فلا يدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة عندما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل قوله واما خبر النصارى وقع فى التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر بمعنى الاخبار واضيف الى المفعول فاحتيج الى تمحل تقدير فى قوله واليهود لكن بعض النصارى

ت قوله فلا نقض بخبر قوم آه لان عدم التجوز ههنا بقرينة خارجية لا بكثرة قوم مخبرين فلا يدخل هذا الخبر فى حد الخبر المتواتر شجاع

بلا ما عبارة عن العلم بغير شبهة يشير الى انه ليس بآلة بل مصدر اريد به الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى والا لبطل الحمل منه

ـه قوله بان نفس التواتر آه مثلا ان نفس العلم بوجود مكة شرفها الله تعالى موقوف على نفس الخبر المتواتر والعلم بكونه متواترا اى التصديق بتواتره موقوف على التصديق بحصول العلم بوجودها من غير شبهة فلا دور شجاع

ـو يعنى ان العلم بالعلم بمضمون الخبر بلا شبهة هو سبب العلم لكونه تواترا

ند فالعلم بتواتره وصدقه موقوف على وقوع العلم بلا شبهة ووقوع العلم بلا شبهة موقوف على نفس علم الخبر المتواتر لا على العلم بتواتره فلا دور صلاح الدين

بلا اى الصانع سبب وجود العالم مؤثر فيه والعلم بوجود العالم سبب العلم بوجود الصانع

١٢ اى علم العالم مثلا مستفاد من علم الصانع واثبات الصانع به دور واجيب بان نفس الصانع نفس سبب العالم ونفس العالم سبب علم صانعه لا نفسه فلا دور منه

١٣ قوله قلت عدم الدلالة آه اى عدم دلالة المعلول الاعم على العلة الخاصة انما يكون اذا لم يعلم انتفاء سائر علله واما اذا علم انتفاء سائر علله فيدل على العلة الخاصة وههنا علم انتفاء ما عدا الخبر فدل وقوع العلم من غير شبهة على التواتر شجاع

١٤ لعل وجه التأمل ادعاء انتفاء سائر العلل لا يكون المعلول اعم بل يكون خاصا للعلة فلا يدل العام على الخاص بل يدل الخاص على العام بل يدل الخاص على الخاص حسن

مع اليهود متفق فى اعتقاد القتل كما يشير اليه فى الكشاف فلا حاجة الى التمحل قوله فتواتره ممنوع بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع فى زمان بخت نصر وبالجملة تخلف العلم دليل العدم قوله ربما يكون مع الاجتماع فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف فى الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد واما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلى قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوى النبى لكن الجمهور على ان النبى اعم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسول فاشترط بعضهم فى الرسول الكتاب واعترض عليه بان الرسل ثلثمائة وثلثة عشر والكتاب مائة واربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفى بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما فى الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء فى الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه اولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ بان اسمعيل

ـ٢ قوله والخبر سبب للاعتقاد اه بمدلول الخبر واذا تعدد الخبر قوى الاعتقاد لمدلوله شجاع

ـ٣ فقوله اشارة الى عدم الكلية لان كلمة ربما للتقليل يدل على عدم الكلية وقوله لكنه كاف فى الجواب وذلك لان السؤال المذكور اشارة الى المعارضة وهذا الجواب اشارة الى المنع والاحتمال العقلى يكفى للمنع على ما هو المشهور قره كمال

ـ٤ قوله واما وهم الكذب جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر سببا للاعتقاد مع انه يوهم الكذب فاجاب بقوله بانه لا مدخل للخبر فيه فى وهم الكذب بل هو احتمال عقلى فى خارج قوله ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق لا يلايم جعل الخبر بمعنى الاخبار على ما لا يخفى قره جه احمد

ـ٤ قوله واما وهم الكذب آه جواب دخل مقدر تقديره كيف يكون الخبر سببا للخبر بمدلوله مع احتمال خلاف مدلوله ليس للخبر فيه دخل ولا يدل عليه بل هو بالعقل بالنظر الى ماهية مدلوله فتدبر شجاع

ـ٥ قوله فلا مدخل للخبر فيه ولقائل ان يقول سلمنا ان الخبر لا مدخل له فى وهم الكذب لكن له مدخل فى حصوله فيه فحينئذ لا يفيد قوله فلا مدخل للخبر فيه فالاولى ان يقال واما وهم الكذب فليس بلازم لماهية الخبر لجواز ان يكون اجتماع الاخبار مانعا لمعارضة الوهم فلم يبق وهم الكذب اصلا قره كمال

ـ٦ قوله ولو بالنسبة آه نقل عنه انه وارد على ظاهر التعريف ان بعض الانبياء كيوشع عليه السلام امر بمتابعة شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل من قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة آه قوله

ـ٨ قوله وقد دل الحديث يعنى دل الحديث على عموم النبى الذى هو قول الجمهور اذ لو كان مساويا لزم ان يكون عدد الرسل بعدد الانبياء وانما قال ههنا دل الحديث دون يؤيد لان الحديث صريح فى زيادة عدد الانبياء على عدد الرسل منه

عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساوات لينحصر الخبر الصادق في نوعيه ويمكن ان يخص فيعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة قوله امر خارق للعادة الخ قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي واجيب بانه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة ولا نقض في الفرضيات وايضا اظهار الشيء فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان اطلق القوم عليه لانه مما ترتب عليه الاسباب كلما باشرها احد يخلقه الله تعالى عقيبها البتة فيكون من ترتب الامور على اسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا الا يرى ان شفاء المريض بالدعاء خارق العادة وبالادوية الطبية غير خارق فان قلت كرامة الولي معجزة لنبيه ولا يقصد به الاظهار وان لزم قلت القوم قد عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزات حقيقة قوله يمكن التوصل هذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل ما لا ضرورة في طرفي التوصل اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل ولك ان تأخذه امكانا عاما من جانب الموجود اي لا ضرورة في عدم التوصل قوله يستلزم لذاته انما قال لذاتها

والمتنبي كاذب فلا يوجد في حقه اظهار الصدق فلا يصدق عليه التعريف شجاع

ه قوله اظهار الشيء فرع وجوده اي لو سلم انه تعالى يخلق الخارق في يد الكاذب لكن السحر ونحوه يخرج عن التعريف المذكور بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى لان اظهار الصدق في نفس الامر ولا صدق للمتنبي في نفس الامر فلا يرد النقض بسحر المتنبي ونحوه قره كمال

ـه قوله والحق ان السحر ليس من الخوارق آه ولحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط مخصوصة كالوقت والمكان ونحوهما لا يكون بعضها مقدورا للبشر قره كمال

ـه قوله والحق يعني ان ما مر من الجوابين ليس بحق بل الحق ان السحر ليس من الخوارق التي المعجزة من اقسامها مصحح

ـه وفيه انه مما يترتب على الاسباب كالادوية الطبية والحق الادوية والدعاء كل منهما سبب عادي للشفاء وان الله تعالى يخلق الشفاء اذا اراد بلا دواء طبي ولا دعاء مصحح

ـه قوله فان قلت آه حاصله ان تعريف المعجزة غير جامع لافراده لعدم صدقه على كرامة الولي حيث لا يقصد به الاظهار وحاصل الجواب ان كرامة الولي ليست من افراده واطلاق المعجزة عليها مجاز لا حقيقة حتى يكون من افراده والله اعلم

ـه قوله قلت القوم آه اي لا نسلم ان كرامة الولي معجزة لنبيه حقيقة بل يعدونه معجزة بطريق التشبيه شجاع

ـه الارهاصات هي الخوارق التي تظهر من النبي عليه السلام قبل النبوة ككلام النبي في المهد وتساقط النبي عليه السلام عن النخل اليابسة وكشق بطن النبي عليه السلام وغسل من قلبه من غير وجع وضرر والم والخلاف الغمام وتسليم الحجر والمدر فانها كلها مقدمة على دعوى النبوة

ـه قوله هذا الامكان هو الامكان الخاص آه قدمه على اخيه عاما لان فيه بيان حال الطرفين

اشارة الى دخل الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول قلت بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا في القول الاول واما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول قوله هو العالم هذا الحصر مبني على ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظ والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره قوله هو الذي يلزم من العلم به آه المراد بالعلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم وبلزومه من آخر كونه ناشيا وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيء وبين اللازم من الشيء فيخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى بديهية اوكسبية لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود وايضا يرد عليه المقدمات التي يحدس منها النتيجة وهي بعينها واردة

دليلا اذ النظر يكون في نفسها لا في احوالها قره كمال

ـه فقول الشارح هو العالم اي هو العالم لا قوله قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فلا يلزم خروج المقدمات اذ المأخذ مع ترتيبها اذ من الحصر هنا خروج قولنا العالم حادث آه بناء على ان الحصر اضافي لا حقيقي فعدم خروج المقدمات لا يضر الحصر الاضافي قره كمال

ـه فان النظر في نفس المقدمات لا في احوالها فلو كان المراد من النظر فيه العالم لم لا يصح الحصر المذكور اذ ح يكون العالم دليلا ويكون العالم حادث دليلا ايضا الله اعلم

ـه وقوله انه خلاف الظاهر والاصطلاح يعني ان تقدير في احواله خلاف الظاهر وعدم كون المقدمات دليلا خلاف الاصطلاح

ـه فانهم فسروه بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه ولولا انهم ارادوا به الاعم لما صح لهم التقسيم المذكور مصحح

ـه قوله المراد بالعلم التصديق آه فمعنى الـ[illegible] ان الدليل هو يلزم من التعريف به التصديق بشيء آخر شجاع ـه اي المراد بلزوم العلم من العلم الاول ان يكون ذلك الآخر حاصلا منه بان يكون العلم الاول عادة او اعدادا او توليدا على ما يقتضيه كلمة من اذ فرق بين اللازم للشيء وبين اللازم من الشيء حيث ان الثاني اخص من الاول اذ الاول يوجد ايضا فيما لا يكون علة له فيخرج القضية الواحدة كافرزي

ـه قوله فيخرج الحد آه اي لا يصدق على الحد انه يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر بل انما يصدق عليه انه يلزم من تصوره تصور شيء آخر شجاع

ـه قوله فيخرج تفريع على المراد بالعلم وبلزومه فان العلم بالنتيجة مستلزم العلم بالمقدمات وليس بعلة له

ـه للزوم كون مدخول من علة للازم في الثاني دون الاول اذ يجوز كون مدخول اللام علة ومعلولا وكونهما معلولي علة مصحح

على التعريف الثاني اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل قوله فبالثاني اوفق لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص في باب التعريفات وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم الاول قوله تصديق له يريد ان الخارق الدال على الصدق هو الذي قصد به التصديق واما ما يظهر على يد مدعي الالوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره قوله كان صادقا فيما اتى به من الاحكام اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة هف هذا في الامور التبليغية واما في سائرها فالوجه في ايجابه للعلم بها هو انه ثبت بالادلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا قوله فلتوقفه على الاستدلال قيل انا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر واجيب بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره ايضا بالواسطة

ای يمكن تطبيقه على التعريف الاول بان يقال هو الذي يلزم من العلم به بالنظر في نفسه او في احواله العلم بشيء آخر ولا يخفى عليك ان هذه التعريفات شامل للمقدمات كما ذكره بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح اى اعتبره اذ قد اعتبر النظر في احواله فلا يتناول التعريف الاول المقدمات التي اعتبر النظر في انفسها لا في احوالها ثم لما كان التعريف الثالث عاما شاملا للمقدمات والتعريف الاول خاص غير شامل لها ظهر ان العام لا يوافق الخاص قره كمال

ای لو خصصه التعريف الثالث وقيل هو الذي يلزم من العلم به بالنظر في احواله لزم الخروج عن مقتضى الذوق السليم لانه تخصيص بلا ضرورة ولا دليل فالصواب هو تعميم الاول حتى يكون موافقا للثالث وذلك مثل ان يقال هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر في نفسه او في احواله فحينئذ يمكن التطبيق بين التعريفين كما لا يخفى قره كمال

قوله فهو استدراج آه وهو ان يعطيه الله في الدنيا ما يريده ويهلكه في الآخرة شجاع

قوله في ذلك عقلا لبطل آه هذا خلف في ذلك لان الرسالة ثابتة بالمعجزة واذا كانت المعجزة باطلة لكانت الرسالة باطلة هف بل كفر مولانا احمد

وقوله عقلا يشعر ان الكذب غير جائز له عقلا لكن الحق ان الكذب غير جائز له عادة فان عادة الله تعالى ان لا يظهر المعجزة على يد الكاذب قره كمال

قوله هذا في الامور آه اعلم ان هذا الدليل انما يدل على ايجاب اخبار الرسول للعلم في الامور التبليغية ولا يدل على ايجاب سائر اخباره للعلم والمدعى ايجاب خبر الرسول للعلم سواء كان في الامور التبليغية اولا اجيب عنه بان المقصود هنا ايجاب العلم في الامور التبليغية واما ايجابه للعلم في غيرها فسياتي بيانه فيما بعد شجاع

فيه ان هذا الوجه ههنا اشارة الى ان الاستدلال في سائر امور التبليغية يكون مغايرا للاستدلال المذكور في الامور التبليغية لكن الحق ان الاستدلال

والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتامل قوله اى عدم احتمال النقيض هذا المعنى يعم الثبات فلغو ذكره اللهم الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المآل وفيه ما فيه فالاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد آه ولا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر والاقرب ان مراد المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة التيقن وكمال الثبات وكأنه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر قوله علم بالتواتر هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث

ان يتوقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال يستلزم توقف صدق خبره على ذلك الاستدلال شجاع

قوله نعم يرد على كلام الشارح بحسب الظاهر ان تصور آه لكنه يندفع الايراد المذكور عن كلام الش بان يقال ان الكلام آه بحر

يعني ان تصور محمد عليه السلام مثلا بالرسالة لا يجعل صدق قوله البينة للمدعي واليمين على من انكر بديهيا نعم ان تصوره هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول فحينئذ هذا الخبر الذي بلغه الرسول لصادق لزم ان يجعل ذلك التصور صدق هذا الخبر بديهيا لكن الكلام في صدقه ملحوظا من حيث ذاته ولا شك ان صدقه ملحوظا من حيث ذاته استدلالي لا بديهي هذا ما ذكره في تقرير كلامه قره كمال

قوله عنوان المتغير بداهة مبنية على بداهة قولنا كل متغير حادث والا فلا وقوله فتامل اشارة اليه بهشتي

اى بعنوان قولنا العالم حادث نظري وقولنا المتغير حادث بديهي مع ان الموضوع الحقيقي في القضية امر واحد فاختلافهما بالبداهة والنظرية بمجرد اختلافهما بالعنوان فالمعنون بالعالم نظري والمعنون بالمتغير بديهي بحر الافكار

قوله فلغو ذكره آه اجيب عنه بان معنى التيقن في اللغة عدم احتمال النقيض وزوال الشك ويقابله الظن ثم اعتبر فيه الثبات عرفا والمراد هنا هو المعنى اللغوي بقرينة عطف الثبات عليه فلا يكون ذكر الثبات لغوا شجاع

قيل وجه النظر انه لا معنى للاحتمال بحسب نفس الامر لما مر من ان المراد باحتمال النقيض ههنا هو تجويز العقل لا ما يعم الامكان الذاتي ولو سلم فالتخصيص تكلف تفسير التغير مولانا احمد

اى يوجب الاعتقاد المطابق الجازم الثابت فعلى هذا التقدير قوله يوجب العلم الاستدلالي يكون مغنيا عن ذكر قوله والعلم الثابت يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات لان معنى القولين

مشهور لا متواتر قوله مع قطع النظر عن القرائن

هذا اشارة الى الفرق بين المتواتر والمشهور مجموع قوله بيان لقوله بمجرد كونه خبرا

انما قطع النظر عنها لا عن الدليل اذ الوجه في عد الخبر
الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات
الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بان
القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك

بيان لقوله بمجرد كونه خبرا مثلا

قوله في حكم المتواتر لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل
لصدقهم لكنه بالبداهة في التواتر وبالنظر في الاجماع
وحاصل الجواب ان الحصر مبني على المسامحة لا على

فان التحقيق ان خبر اهل الاجماع مغاير للخبر المتواتر فجعله في حكم المتواتر مسامحة

التحقيق قوله قوة للنفس ان قلت هذا مناف لما مر في
وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك قلت وصف
الشئ لا يسمى آلة له واما حمل الغير على المصطلح فبعيد
قوله وقيل جوهر آه هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة
على مغايرتهما ولذا قال قيل قوله سبب للعلم ايضا عدم

قوله عدم تقييده بالضروري وسيجئ تفسير الضروري ان شاء الله تعالى

تقييده بالضروري او الاستدلالي او نحوهما اشارة الى العموم
ففيه رد لفرق من المخالفين قوله بناء على كثرة الاختلاف

ىد قوله بخلاف الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر
بل يتوقف عليها الخبر في افادة العلم بخصوص
مضمونه فلذا عد والخبر المقرون بالدلائل
سببا للعلم شجاع

ىلا قوله وليس كذلك آه قال في الحاشية لان القوم
قد صرحوا بان المتواتر قد يتفاوت في الناقلين
قلة وكثرة بحسب خصوصيات وقرائن انتهى
كلامه شجاع

ىلا قوله وليس كذلك اي
وليس هذا التوجيه توجيها صحيحا في نفس الامر
فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل
ينفك عنه في بعض المواد او في بعض الاشخاص
او في بعض الازمان مع الخبر المتواتر كان متفقا
فيما بينهم ومعدودا من اسباب العلم قره كمال

ىه مثل ان يقال هذا خبر اهل الاجماع وكل خبر
اهل الاجماع صادق لقوله عليه السلام لا تجتمع
امتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما رآه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن قره كمال

ىو قوله وحاصل الجواب ان الحصر مبني على المسامحة
يعني ان حصر الخبر الصادق في نوعين مبني على
التجوز فلذا ادرج خبر اهل الاجماع في الخبر
المتواتر وادرج خبر الله وخبر الملائكة في خبر
الرسول قال الشراح وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده
يعني ان خبر اهل الاجماع لا يفيد العلم بمجرده والكلام
في الخبر الذي يفيد العلم بمجرده فخروج خبر اهل
الاجماع لا يضر بالحصر في النوعين لانه لم يدخل
في مورد القسمة قره كمال

وهو ذكر في قول الشارح وقد يجاب بانه الخ
ولعل مراد المجيب هو ان خبر اهل الاجماع في حكم
خبر الرسول فيندرج فيه لا في حكم المتواتر وذلك
لان خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بالنظر في
الدليل كما ان خبر الرسول كذلك بخلاف المتواتر
اذ هو يفيد العلم بدون النظر والدليل قره كمال

ىد قوله واما حمل الغير على المصطلح فبعيد
وجه البعد هو ان معنى الغيرية في الاصطلاح
هو جواز الانفكاك بين الشيئين ولكن فهم
هذا المعنى من لفظ الغير يكون في غاية البعد

هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما توهم

فرقة من عبدة الاوثان تقول بالتناسخ

اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات

اي المنتظمة

والعدديات قوله فيتناقض لان هذه نسبة عدم المعلومية
الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في
الالهيات لكن يرد ان يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم

هذا جواب من طرف الشارح عن الايراد المذكور

لا الظن ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا

كون النظر مفيدا

قوله فلا يكون فاسدا يرد عليه ان افادة الالزام لا
تنافي الفساد في نفسه والحجج الالزامية شائعة في

مع انها مفيدة جواب عن سؤال وهو انها لا تفيد اي قول بلا دليل

الكتب والقول بعدم افادتها تقول قوله فان

يقال تقول عليه اي كذب عليه

قيل كون النظر مفيدا هذا انما ينفي العلم بالافادة
لا نفس الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها و
المنكر ينكرهما معا وههنا توجيه آخر لكن
لا يسعه المقام قوله اثبات النظر بالنظر اي اثبات

يعني قوله اثبات افادة النظر بافادة النظر يعني ان اثبات افادة النظر العلم بافادة النظر العلم قره كمال

افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية

بيان اثبات افادة النظر بافادة النظر

الكلية اعني قولنا كل نظر مفيد مشتملة
على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر

اي المندرج تحت كلية

المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه

فلزمهم القول بان نظر العقل لا يفيد العلم في الالهيات
وانه يفيد العلم في الالهيات فلزم التناقض شجاع

ىد قوله ولعلهم يدعون الظن آه فلا تناقض
في كلامهم حينئذ لانهم قالوا ان نظر العقل لا يفيد
اليقين في الالهيات ويفيد الظن فيها وما لزم من
استدلالهم فهو الحكم بافادة النظر الظن في الالهيات
وهو لا ينافي الحكم بعدم افادة النظر اليقين
في الالهيات شجاع

ىث حاصله لو كان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته
مفيدا للعلم لما كثر الاختلاف فيه ولا شك ان هذا
استدلال بالنظر في معرفة الله تعالى فيلزم التناقض
منه

ىد قوله انما ينفي العلم بالافادة آه اشارة الى
ايراد الاعتراض وهو ان يقال ان قوله كون النظر
مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف آه
دليل المنكرين لكونه مفيدا للعلم لكن هذا الدليل
لا ينفي كون النظر مفيدا للعلم بل ينفي معلومية كونه
مفيدا للعلم ولا شك ان نفي معلومية الشئ
لا يستلزم نفي ذلك الشئ مع ان الكلام في الثاني
دون الاول فاشار الى جواب الاعتراض المذكور بقوله
لكن القائل بنفسها آه يعني ان القائل بنفس الافادة
قائل ايضا بمعلومية الافادة وان المنكر كان ينكرهما
معا فالشارح اكتفى بنفي المعلومية ثم ان نفي المعلومية
قد يكون بنفي الافادة وقد يكون بنفي العلم بها فاختار
النفي الذي هو اعم لظهوره قره كمال

ىلا قوله وههنا توجيه آخر لكن لا يسعه المقام ولعل
ذلك التوجيه هو ان يقال مثلا لو افاد النظر العلم
لجاز ان يفيد كونه عالما بذلك لانه لازم بين ولا شك
ان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فظهر ان
كون النظر مفيدا للعلم بط وهو المطلوب ويمكن ان يمنع
قوله ولو افاد النظر العلم لجاز ان يفيد كونه عالما لذلك
آه لان كون النظر مفيدا للعلم جاز ان يكون صادقا في
نفس الامر مع امتناع العلم به لا بد لنفي ذلك من دليل
وايضا لا نسلم قوله لانه لازم بين فانه لم لا يجوز ان
يكون غير لازم او غير بين قره كمال

ىه قوله على احكام جزئياتها آه اي على كل واحد

منهما على نفسه ثم ان اللازم من اثبات النظر بالنظر هو توقف الشيء على نفسه دون الدور اذ ليس هناك شيئان فاطلاق الدور هنا كان من قبيل اطلاق الملزوم على اللازم ولك ان تحمل الدور على معناه الحقيقي بان تقول ان اثبات كون النظر مطلقا مفيدا للعلم بالنظر المخصوص يستلزم الدور بناء على ان افادة هذا النظر المخصوص توقف على افادة النظر مطلقا بان قال هذا نظر وكل نظر مفيد للعلم فهذا النظر يفيد العلم قره كمال

والاولى ان يراد بالنظر ههنا ما هو الموصل القريب الى القضية الكلية المذكورة وذلك الموصل القريب هو المجموع المركب من قولنا العالم متغير وكل متغير حادث الى قوله بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه قره كمال

واعلم ان المراد بالنظر المخصوص ههنا في ظاهر كلام الشارح والمحشي رحمهم الله هو قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وهو هذا النظر الذي وقع جزءا من القضية الشخصية المذكورة قره كمال

قوله انما نثبت الكلية الشخصية آه ومعنى اثبات الكلية بالشخصية الضرورية هو توقف الحكم بالافادة في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم لا بالشخصية وحدها تثبت الكلية لانه لابد من ان يضم الى الشخصية قولنا وليس افادة هذا النظر بخصوصية بل لكونه صحيحا مقرونا لشرائطه ولما يتوقف الحكم بالافادة في قولنا كل مفيد العلم على الحكم بالافادة في قولنا هذا اي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم كان الحكم بافادة هذا النظر في ضمن الكلية موقوفا على الحكم بافادته وهو المراد بقول الشارح لزم النظر بالنظر شجاع

قوله ليلزم نظرية المحمول فيها ايضا هذا قيد للنفي في قوله لم يؤخذ وليس بقيد للمنفي فيه يعني ان موضوع الشخصية اذا اخذ بعنوان موضوع الكلية لزم ان يكون اثبات المحمول للموضوع نظريا في الشخصية ايضا كما كان اثبات المحمول للموضوع نظريا في الكلية كما عرفت واما اذا اخذ موضوع

وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا قوله وانه دور اي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص حاصله انما نثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها ايضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام قوله من غير احتياج الى الفكر الاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب لان ما يحصل باول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب

وجعله تفسيرا لاول التوجه لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه قوله فهو ضروري كالعلم آه الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح ان الضروري في مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا فالاولى ما في بعض الشروح من ان البداهة عدم توسط النظر لا اول التوجه والضروري يقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله آه كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم من اقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لكن يرد عليه ان بعضهم ادرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفهما على امور غير مقدورة لا نعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسيم له وجوابه ان الشارح حمل التعريف

قوله توقف على الالتفات المقدور والحق ان الالتفات في المثال المذكور ونحوه غير مقدور وكذلك تصور الطرفين غير مقدور ولنا لان معنى الالتفات الى الشيء هو تصور ذلك الشيء بخصوصه والتوجه الى خصوصيته فلو كان هذا التوجيه مقدورا حاصلا بالقدرة والاختيار لكان مسبوقا بالقصد والاختيار فيلزم ان يكون هناك توجه آخر سابق على هذا التوجه المذكور لكن اللازم بط كما لا يخفى نعم كان ان ميلا مقدورا الى الاشياء المعلومة على وجه الاجمالي لكن ذلك لا يكفي في الالتفات الى شيء مخصوص مع ان الكلام فيه ف

اي غير معلوم لانهما لا تدخلان فيما ثبت بالبديهة اذ لا تحصلان باول التوجه ولا فيما ثبت بالاستدلال لانهما لا تحصلان في النظر في الدليل فيه ان الشارح اردف قوله باول التوجه بقوله من غير احتياج الى الفكر فحينئذ يدخل التجربيات والحدسيات فيما ثبت بالبديهة فلا يكون حالهما مهملا شجاع

وقوله فالاولى ما في بعض الشروح من ان البداهة هو عدم توسط النظر آه والظاهر مقصود الشارح من قوله باول التوجه هو ما في بعض الشروح من ان البداهة هو عدم توسط النظر لا اول التوجه وانما عبر من عدم توسط النظر باول التوجه نظرا الى لفظ البداهة المذكورة في كلام المصنف فان البديهي معناه اللغوي ما يتبادر الى الذهن باول التوجه ثم فسر مقصوده بقوله من غير احتياج الى الفكر لئلا يذهب الوهم الى المعنى الاخص للبداهة ثم ان التجربيات والحدسيات ونحوها مندرجة في المعنى الاعم المقصود ههنا وان المقصود بالضروري ههنا هو المعنى الاعم المقابل للاستدلالي فيكون مرادفا للبديهي بالمعنى الاعم واما الاكتسابي على ما فسره الشارح فهو اعم من الاستدلالي مطلقا ومن الضروري من وجه لكن كونه مقابلا للضروري او غيره في عبارة تقرير الشارح ممنوع نعم لو قال المص وما ثبت بالبداهة فهو الضروري وما ثبت بالاستدلال فهو الاكتسابي بلام الجنس في الضروري الاكتسابي لظهر انحصار الضروري فيما ثبت بالبداهة وانحصار الاكتسابي فيما ثبت بالاستدلال فحينئذ يفهم ان الاكتسابي مقابل للضروري كما ان

على نفي دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفي استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر آه يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي وانهما قسمان منه قوله فظهر انه لا تناقض وجه التناقض انه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي وجعل العلم الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فكان قسيم الشيء قسما منه وحاصل الدفع ان القسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وليت شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء وقد مر ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة ثم قسم ما هو سبب خاص اعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة فيتناقض ولو سلم فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض اصلا نعم يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسير القوله باول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل

ـه فقوله ثم قسمه الى الضروري يعني ان صاحب البداية قسم الحاصل بنظر العقل الى الضروري والاكتسابي فكان الضروري الذي هو قسيم الاكتسابي قسما من الاكتسابي فيلزم التناقض وذلك لان كون الضروري قسيما للاكتسابي يقتضي ان يكون الضروري ليس اكتسابيا وكونه قسما منه يقتضي انه اكتسابي ففي كونه اكتسابيا وغير اكتسابي تناقض جزما قره كمال

ـ٦ قوله فكان قسيم الشيء اي الضروري اما كونه قسيما فلانه جعله في مقابلة الاكتسابي الاعم من الحاصل بنظر العقل ومباين الاعم مباين للاخص واما كونه قسما منه فلانه قسم الحاصل ثانيا الى الضروري والاستدلالي فيلزم ان يكون الضروري القسيم للحاصل قسما منه م م

ـ٨ قوله ثم قسم مطلق الاسباب آه اي مطلق السبب ما يفضي الى العلم في الجملة سواء كان مقدورا لنا او غير مقدور والمقدور هو المباشرة شجاع

ـ٩ قوله بنظر العقل حاصلا له فيكون الضروري قسما من الحاصل بسبب مباشرة وهو الكسبي وقد جعله قسيما له اذ جعله قسيما للكسبي بمعنى سبب مباشرة فيلزم التناقض شجاع

ـ١٠ قوله فيكون نظر العقل اعم الذي هو القسم من السبب المباشر بانه يوجد توجه العقل بدون قدرة واختيار شجاع

ـ١١ قوله من وجه لانهما يجتمعان في الاستدلالي ويفترقان في الضروري والكسبي م م

ـ١٢ قوله والمقسم هو الحاصل آه اي المنقسم الى الضروري والاستدلالي هو الحاصل بتوجه العقل مطلقا سواء كانت بقدرة او بدون قدرة شجاع

ـ١٣ لان الضروري قسم من الحاصل بمطلق توجه العقل سواء كان مباشرة او غير مباشرة وقسيم للحاصل بسبب مباشرة شجاع

ـ١٤ قوله نعم يرد على التقسيم الثاني وهو قول صاحب البداية والحاصل من نظر العقل نوعان له مرشد

بدون فكر قوله حتى يرد به الاعتراض فيحتاج الى دفعه بانه لما لم يتعلق بعده سببا مستقلا غرض صحيح ادرجوه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كما قال الشاعر ❀ صح عند الناس اني عاشق ❀ غير ان لم يعرفوا عشقي لمن ❀ اي ثبت وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه استدراك وايهام بخلاف المقصود قوله فكانه ايراد كلمة كان غير مرضية ههنا فتأمل قوله مما يعلم به الصانع اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد ما سوى الله من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى ان العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل واحد منها وعلى كلها لا انه اسم للكل والا لما صح جمعه قوله لكن بالنوع المشهور ان الصورة النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكنه يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة في امزجة المواليد الثلثة القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا واراد النوع الاضافي قوله ومعنى قيامه اي قيام العين

ثبوته وتقرره وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا قره كمال

ـ٦ بعني ان كلمة كان غير واقعة فانها تدل على عدم جزم الشارح بان المص اراد بالعلم ما لا يشملهما لكن عدم جزمه بذلك باطل لان العلم عند اهل الحق هو صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض وان المختار عند اهل الكلام هو ان الظن والاعتقاد الجازم للمقلد لا يسمى علما هذا قره كمال

ـ٧ قوله فتأمل اشارة الى التوجيه وهو ان الظن بالنسبة الى كلام المصنف لانه غير صريح في كون العلم يقينا وحصر الاسباب في الثلاثة لا يدل عليه قطعا لجواز ان يكون المقصود حصر الاسباب الكاملة او ان يراد كلمة كان ليس للظن بل للتادب والسلوك مسلك السلف لان العلم بالغيب منحصر فيه تعالى وهذا الامر غائب عنا ادعاء فهو ليس بمناف للجزم بحسب نفس الامر او ان يراد ههنا لقصد الاعتراض على المصنف والسابق مبني على ظاهره لان ظاهر حصر الاسباب في الثلاثة يقتضي كون العلم عبارة عن الاعتقاد

ـ٨ لان المقام مقام الجزم لا مقام التردد ولكن الشارح تردد في مقام الجزم تبعا للسلف فانهم كثيرا ما يترددون في مقام الجزم بناء على قوله تعالى لا يعلم الغيب الا الله فكلمة كان مرضية والى هذا الجواب اشار المحشي بقوله فتامل جاكو

ـ٩ قوله اشارة الخ يكون العالم من العلم بمعنى العلامة وفيه اشارة ايضا الى ان المراد هو الحكم بالحدوث على كل ما علم وجوده مما سوى الله وصفاته لان علم الشيء بالشيء انما هو بعد العلم بذلك الشيء الثاني فلو اشار المحشي الفاضل لكان اشمل كلنبوي

ـ١٠ قوله والا يلزم اي وان كان قوله مما يعلم به الصانع من التعريف يلزم ان يكون مستدركا لحصول الاحتراز عن صفات الله بدونه على ما صرح به الشارح بقوله فيخرج صفات الله له فيه ان حمل قوله ما سوى الله على الغير المصطلح للاحتراز عن صفات الله خلاف وانما خرجت بقوله مما يعلم به الصانع لانه معتبر في المعنى اللغوي للعلم شجاع

او الممكن قيده بالاضافة احترازا عن قيامه تعالى بذاته لايخفى
ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به
كالسرير والمشهور انه ليس بعين قوله هو وجوده في موضوعه
اى ليس امرا آخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به وليس
بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم اوامكان
ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد
الثبوتان كذا في شرح المواقف قوله اعني الطول و
العرض والعمق بمعنى البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا
قوله ليتحقق تقاطع الابعاد ورد بان التقاطع يتحقق
باربعة بان يتألف اثنان بجنب احدهما ثالث يقوم عليه
رابع قوله راجعا الى الاصطلاح وان كان لفظيا راجعا
الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف قوله ولا فرضا اى
مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شئ
قوله عن ورود المنع وان امكن دفعه بان المقصود
حصر ما ثبت وجوده لا يقال احتمال جزء لا يدل
الدليل على حدوثه ينافي غرض المصنف
وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه

ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى كلامه ا قول انما قال وقد يتوهم لانه يجوز ان يكون معنى هذه العبارة ان وجد العرضي في نفسه هو وجوده حال قيامه بموضوعه فلا يتم وجوده بدون قيامه بموضوعه ولهذا ان لا ينتقل شمكر شجاع

قوله اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بغيره فيه ان هذا انما يدل على المغايرة في المفهوم وهي تستلزم المغايرة في الذات كما في قوله وجد الحيوان فوجد الانسان قول احمد

قوله غير امكان ثبوته لغيره يعني ان تغاير الامكانين يدل على تغاير الممكنين اللذين هما الثبوتان ههنا وهو اول المسئلة فليفهم قول احمد

قوله فكيف يتحد الثبوتان فيه ان هذا انما يدل على المغايرة في المفهوم وهي لا تستلزم المغايرة في الذات مصححه

عرض مفروض

طول مفروض

اعلم ان الطول هو البعد المفروض اولا والعرض هو البعد المفروض ثانيا مقاطعا للاول على زوايا قائمة والعمق هو المفروض ثالثا مقاطعا لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة حتى يحدث بين الابعاد الثلثة زوايا ثلثة قوائم مصححه

قوله بمعنى البعد يعني ليس المراد بهذه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة لانها لا يحصل بثلاثة بل الحاصل بها انما هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا بان يتلاقى اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهري من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول آه كلنبوي

قوله ولا فرضا معنى عدم قبول الجزء الذي لا يتجزى فرض الانقسام هو ان خصوصيته لكونه مما ليس له امتداد ما يأبى عن فرض العقل انقسامه كما ان الجزئي الحقيقي لتشخصه يأبى عن فرض العقل اشتراك خصوصيته بين كثيرين فيمتنع فرض الانقسام في الجزء الذي لا يتجزى فبطل ما قيل من ان للعقل فرض كل شئ

وايضا وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل
فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لانا نقول
الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث
المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب في المجردات مما لم يذهب اليه
احد بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قائل بها فلذا لم يلتفت
اليه قوله خط بالفعل اى مستقيم لان اللازم هذا وان كان
مطلق الخط بالفعل ينافي الكرية الحقيقية قوله وذلك انما
يتصور في المتناهي يرد عليه ان العقل جازم بان جميع
مراتب الاعداد اكثر مما يعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه
تعالى اكثر من تعلقات قدرته قوله الوجه الثاني حاصل هذا الوجه
ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد الافتراقات
الممكنة ولو غير متناهية فح كل مفترق واحد جزء لا يتجزى
اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل
تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا
وان لم يكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقرير لا يرد
اعتراض الشارح قوله على ثبوت النقطة ان قلت النقطة
نهاية الخط بالفعل ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة

عند المتكلمين فلابد فيه من قيد انه مستقيم كلنبوي

نقل عنه انه مبني على رأى الحكماء فلا يرد ان الخط المستدير لا ينافي الكرة

الكرة جسم يحيط به سطح واحد يكون في داخله نقطة يكون كل خطوط المخرجة منها اليه في جميع الجوانب مستوية

قوله يرد عليه يعني ان العقل جازم بان كل مرتبة من مراتب الاعداد اكثر مما فوقها التي تعد العشرة جزأ من تلك المراتب مثلا مرتبة الاحاد التي تعد العشرة جزء منها اكثر من مرتبة العشرات وذلك بان يعتبر الابتداء في مرتبة الاحاد مما قبل العشرة لا مما بعدها والا لم يكن مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات ومرتبة العشرات التي تعد العشرة جزأ منها اكثر من مرتبة المأت آه كلنبوي

قوله بان جميع مراتب الاعداد المراد بجميع الكلي الافرادي او المجموعي وقوله اكثر خبر لان والمفضل عليه محذوف وهو ما فوقه وقوله مما بيان لجميع المراتب لا متعلقا باكثر وقوله يعد بصيغة المضارع المبني للمفعول مأخوذ من العد ولفظة العشرة مرفوع بانه مفعول لما لم يسم فاعله والضمير المجرور في منها راجع الى ما في مما والتأنيث باعتبار المرتبة والمفعول الثاني ليعد محذوف تقدير الكلام ان كل مرتبة من مراتب الاعداد اكثر مما فوقه التي تعد العشرة جزأ منها مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرة اذا عدت العشرة جزأ من الاحاد بان يعتبر الابتداء في مرتبة الاحاد مما قبل العشرة لا مما بعدها والا لم يكن مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات على ما لا يخفى عبد الرحمن

قوله في اكثر النسخ بالياء فعل مضارع وفي بعضها بالباء والمراد ان الاعداد غير متناهية مصححه

قوله يعني علم الله وقدرته غير متناه مع ان القلة والكثرة متصورة بينهما لان تعلقات علم الله تعالى اكثر من تعلقات قدرته تعالى كالممتنع فان لله تعالى علم له ولا قدرة له ولا اضاد فيه مصححه

قوله فله ان يوجد الافتراقات اى الانقسام فيه ان المراد من الافتراقات الممكنة الافتراقات التي

قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز قوله ونفي حشر الاجساد لانه في الآخرة فينافيه استمرار الاولى

قوله المبني عليها دوام حركة السموات ادلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على اصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يبتني عليه قوله قيل هو تمام التعريف وقيل لا اما لخروجها بكلمة ما اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث واما لانها عرض فلا يصح اخراجها

قوله والاظهر ان ماعداه الاكوان آه ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح او مذهب بعض منهم قوله واما الاعراض فبعضها آه ولك ان تستدل بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص للاشعري قوله يكون حادثا بالضرورة اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بداهة واعترض بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود في انه بحسب الذات لا الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والمحال

قوله المبني عليها دوام حركة السموات آه فقوله ادلة دوامها مبتدأ وقوله غير مبنية خبره وقوله يبتني عليه اي يبتني الدليل على الاصل الهندسي وانما لم يقل مسئلة دوامها بدل قوله ادلة دوامها لان توقف مسئلة دوام حركة السموات على اصل هندسي يبتني على توقف دليله عليه فكان ذكر احدهما كافيا ههنا ق

وذكر بعض الفضلاء ان قوله من اصول الهندسة سهو او هو تحريف وقع موقع قوله من اصول الفلسفة وذلك لان دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام كلاهما مبنيان على اصول الفلسفة كما هو المشهور لا على اصل هندسي كما زعم هذا ق

ولو قلت ان قوله المبني عليها بالجر صفة لقوله من كلمات الفلسفة لكان توجيها صحيحا بحسب المعنى وان كان خلاف الظاهر لكن قد يترك اللفظ لتصحيح المعنى فان قلت لما كانت ادلة اثبات الجزء كلها ضعيفة ولم يثبت الجزء فلم النجاة قلنا بل يحصل النجاة بابطال ادلة النفي ابطالا قطعيا على ان القول بالاجسام الصغار كما قالوا ذو مقراطيس يكفي لنا في النجاة عن ظلماتهم قره كمال

قوله قيل هو من تمام آه فقوله اذ هي عبارة عن الممكن آه والحق ان صفات الله تعالى امور ممكنة في نفس الامر وان قوله ان كل ممكن محدث معناه ان كل ممكن سوى الله تعالى محدث فالصواب ان يقال اذ هي عبارة عما سوى الله تعالى بقرينة ان الكلام ههنا بيان حدوث العالم بجميع اجزائه كما عرفت وقوله واما لانها عرض آه فعلى هذا ينبغي ان يكون قوله ويحدث في الاجسام والجواهر قضية مهملة لخروج علم الله تعالى عنه قره كمال

قوله اذ هي عبارة عن الممكن آه فيه ان صفات الله تعالى ممكن فلا يخرج عن ظلماتهم بكون كلمة ما عبارة عن الممكن وقولهم كل ممكن محدث لا يفيد ههنا فالظاهر ان يقال ان العرض قسم من العالم فيكون عبارة عن موجود مغاير لذاته تعالى فيكون كلمة ما عبارة عن الممكن المغاير لذاته فيخرج صفاته فلا يحتاج في اخراجها الى قيد آخر شجاع

هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله قوله والمستند الى الموجب القديم قديم اي مستمر ان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى النهاية فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجيء نعم يرد ان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند الى القديم بامر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة قوله فان كان مسبوقا آه لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث

قوله الحركة كونان يرد عليه ان ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم ان يكون كونه في الآن الثاني جزأ من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات والحق ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات واما على القول ببقائها ففيه ايضا اشكال قوله فهو جائز الزوال ان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر

قوله يبطله برهان التطبيق لانه يجري في مطلق السلسلة سواء كانت مجتمعة الاجزاء في الخارج او متعاقبة غير مجتمعة فيه على ما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا بد ان يكون الشروط منتهية الى شرط مستند الى الواجب لذاته بالايجاب وبلا واسطة فيكون قديما بمعنى المستمر وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه قديما بمعنى المستمر ايضا لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر فظهر بان العدم يكون دليلا على الحدوث كلنبوى

قوله ان قلت يجوز آه لا نسلم ان المستند الى الموجب القديم وقوله يجوز آه سند مسا وللمنع شجاع

قوله كعدم حادث آه اي عدم المتقدم على وجوده ويكون ذلك العدم مستندا الى عدم آخر وهكذا يشعر كل عدم الى عدم آخر ولا يجب انتهاؤه الى عدم ممتنع لذاته فيتسلسل العدمات الى غير النهاية ولا دليل على امتناع العدمات المرتبة الغير المتناهية شج

قوله والا فسكون اي وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر سواء كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه او لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما آن الحدوث شجاع

يعني لو لم يفسر المسبوقية في مفهوم السكون بل عمم الى ما كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز وما لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما آن الحدوث حتى يكون الحصر تاما لكونه اولى نفكر

قوله لم يرد سؤال بان الحدوث اي لم يلزم ان لا يكون الكون في الحيز في ان الحدوث حركة ولا سكونا وان لا يكون الموصوف به متحركا ولا ساكنا قال في الحاشية نعم لم يرد على هذا التقدير سؤال آن الحدوث لكن لا يصح لانه يكون الكون الواحد سكونا وهو يخالف قولهم السكون كونان انتهى كلامه شجاع

قوله فلا يمتازان بالذات يرد عليه ان نقول اذا اشتراكهما بالكون

قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافى العدم مطلقا وبه يتم المقصود قوله لا دليل على انحصار الاعيان والاستدلال بان المجرد يشاركه البارى تعالى فى التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشئ اذ الاشتراك فى العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمى كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب

قوله لان ادلة وجود المجردات غير تامة كما ان ادلة نفيها كذلك منها ما سبق آنفا ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها فانه سفسطة ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل فى نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه

قوله حدوث جميع الاعراض اى حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول قوله فلا يتصور قدم المطلق يرد عليه ان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزء له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد

قوله فلا يلزم التركيب فيه بحث اذ لا يلزم من عدم التركيب عدم الاحتياج الى ذلك التعين العدمى والبارى تعالى منزه عن الاحتياج مطلقا فلو امتاز بتعين عدمى يلزم احتياجه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان التعين هو ما به يمتنع الماهية عن وقوع الشركة فيها وهو اما ان يكون وجوديا كما ذهب اليه الحكماء واما ان يكون عدميا كما ذهب اليه المتكلمون وايا ما كان فكل هوية من تلك الماهية يحتاج الى التعين بخصوص يميزها عن اغيارها لكن هذا كان ممتنعا فى حقه تعالى قره كمال

قوله فلا يلزم التركيب آه اى يلزم ان يكون الواجب تعالى مركبا من المشترك وهو مفهوم المجرد ومن المميز اذ لا بد للمشترك من المميز وكون البارى تعالى مركبا محال لا يستلزم الامكان شجاع

قوله ما لا دليل عليه وتقرير الدليل ان المجرد لا دليل على وجوده وكل ما لا دليل على وجوده يجب انتفاؤه وعدمه ينتج ان المجرد يجب عدمه وما يجب عدمه يمتنع وجوده فالمجرد يمتنع وجوده وهذا المدعى شجاع

واما ما لا دليل عليه يجب نفيه فلانه لو لم يجب نفيه انتفت الضروريات بجواز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها فاذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه فح يجوز ان يكون تلك الجبال بحضرتنا لانه من قبيل ما لا دليل على وجوده لكن القول بجواز ذلك سفسطة قره كمال

قوله والا لجاز آه دليل الخصم تقريره هكذا وان لم يجب نفى ما لا دليل عليه لجاز آه لان حصول جبال شاهقة عندنا لا نراها مما لا دليل عليه والشاهقة طاشلى طاغلر لغة

قوله وعدمه عندك لا يفيد اى وعدم الدليل عندك لا يدل على عدم ذلك الشئ الذى لا دليل عليه عندك فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود

قوله وعدم حضور الجبال آه اشارة الى منع المقدمة القائلة بانه والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة

فى ضمن جميع الجزئيات التى لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة فى اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وايضا لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهى والاصوب ان يجاب بتناهى الجزئيات بناء على برهان التطبيق قوله يشغله الجسم خصه بالذكر لان الكلام فى الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم او الجوهر قوله لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليسا من جملة العالم قلت هذا لا يضرنا لمنافية من تسليم المدعى وكلامنا فى الجائز المباين لكن يرد ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدأ له وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح

قوله ما يصلح آه اى علامة ودليلا على وجوده مبدأ له والشئ لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ له ومدلولا اذ لا يكون حينئذ من العالم

قوله ان قلت الصفة اى صفة ذات الواجب الوجود وكذا ذات الواجب الوجود مع صفته مجموعا والا يكونان من جملة العالم ولهذا قال فى الجواب هذا لا يضرنا لمنافية من تسليم المدعى

قوله ان قلت الصفة اى لا نسلم انه لو كان المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة العالم لجواز ان يكون صفة الواجب او مجموع ذات الواجب وصفته جائز الوجود فلا يكون من جملة العالم شجاع

حاصله ان صفة الواجب لذاته والمركب منهما مما يجوز وجوده مع ان كلا منهما ليس من جملة العالم اما كونه صفة الواجب لذاته مما يجوز وجوده لضرورة امكانها لاحتياجها الى الذات واما كون المركب منه فلان امكان الجزء يستلزم امكان الكل واما عدم كونهما من العالم فلعدم انفصالهما من الواجب لذاته فكل منهما سند منع الملازمة فى قوله لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم كلنبوى

قوله وكلامنا فى الجائز المباين اى عن الواجب والمعنى انه لو كان محدث العالم جائز الوجود الذى يباين عن الواجب وينفك عنه وما هو الا غير صفة الواجب وغير المجموع المركب من الذات الواجب وصفته لانهما لا ينفكان عنه ق

وتقرير المنع ان يقال لا نسلم انه لو كان المحدث الذى هو جائز الوجود من جملة العالم لم يصلح محدثا للعالم وانما لم يلزم من ذلك ان لو كان من جملة مطلق العالم اى الذى ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم قيل عليه هذا مبنى على وجود ممكن بلا سبب عن المتن وهو المجردات وهذا الدليل مبنى على نفيها كما لا يخفى على ان ذلك لا يضرنا فى اصل المدعى وهو اثبات الواجب لان ما يجوز وجوده يجب انتسابه الى الواجب فثبت الواجب ق

قوله وحمل المحدث جواب بحمل المحدث فى قوله والمحدث للعالم على المحدث بالذات وهو المخرج من العدم الى الوجود مطلقا ولا يحتاج الى غيره اصلا وحاصل الدفع انه لا يساعده قوله ضرورة امتناع كلنبوى

فيلزم التناقض قوله وقريب من هذا ما يقال الاول طريقة
الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر
قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل وابطال التسلسل اقامة
دليل ينتج بطلانه فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله
فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام وفي قوله ابطال التسلسل دون
بطلانه اشارة الى ما قلناه قوله وليس كذلك اذ لا يخفى عليك
ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما
الانقطاع فبضم مقدمات اخرى وهي ان يقال ذلك الخارج
لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة
والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر
ان امر الافتقار بالعكس واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا
الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين
ممكن فعلته اما نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج
وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور
قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق البرهان
السابق يبطل التسلسل في جانب العلل فقط وهي
لا تكون الا مجتمعة وهذا البرهان يعم جانبي العلل

ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر فيعود الكلام فيه فيلزم اما الدور او التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل فتعين الثاني وهو المطلوب كلنبوي

قوله اقامة دليل ينتج بطلانه فيه نظر لان ابطال الشارح اقامة دليل على بطلانه لا ما ذكره والفرق بين فقول الشارح اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل مبني على المسامحة والظاهر ان يقال بطلانه بدل ابطاله كما في بعض النسخ ق

قوله فالتمسك باحد ادلة اي الاستدلال على وجود الصانع باحد ادلة بطلان التسلسل احتاج الى ابطاله فيه انه انما يكون احتياجه الى ابطال التسلسل ان لو كان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل وليس كذلك بل هو لازم له متاخر عنه شجاع

اي لا يرد ما يقال ان الافتقار غير الاستلزام وغاية ما في الباب ان يكون الدليل مستلزما لبطلان التسلسل ولا يلزم منه افتقاره اليه فتامل لمولانا

قوله الى ما قلناه من ان التمسك باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى ابطاله والا لكان الملائم ان يقول من غير احتياج الى بطلان التسلسل بدل ان يقول الى ابطال التسلسل شجاع

قوله اذ لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فبضم مقدمات اخرى اقول فيه نظر لان المراد من العلة الخارجة عن ذلك السلسلة هي العلة التي كانت مبدأ للامور المتسلسلة ومبدأ الامور المتسلسلة لا يكون الا في طرفها بالضرورة فيلزم انقطاع السلسلة فلا يحتاج في انقطاعها الى المقدمات المذكورة عجم

هذا طعن على الشارح لانه قال فينقطع السلسلة بالخروج ومحصول كلام المحشي انه لا يتم الانقطاع بالخروج بل بضم مقدمات صلاح الدين

نقل عنه ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الصانع والمفهوم من كلامه

والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة وبه يبطل عدم تناهي
النفوس الناطقة المفارقة ايضا لانها مرتبة بحسب اضافتها
الى ازمنة حدوثها وما ذكره بعض الافاضل من انها قد يحدث
جملة منها في زمان واخرى اقل واكثر في آخر وقد يحدث احاد
منها في ازمنة مرتبة فلا ينطبق بمجرد ترتب اجزاء الزمان فجوابه
ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل
يكفي انطباق الاجزاء المرتبة ولو متفاوتة اذ كل
جملة توجد في زمان واحد متناهية لتناهي الابدان
الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفوس قوله فيما
دخل تحت الوجود اي في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجري
في مثل الحركات الفلكية قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم
فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا
لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع في حد ما البتة ولو سلم
عدم الانقطاع فلا ضير ايضا لان كل ما يدخل تحت
الوجود الوهمي متعاقبا لا الى حد يكون متناهيا
دائما ونظيره نعيم الجنان هذا لكن يشكل بالنسبة
الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهي

لانه لم يعلم ولم يظهر في انطباق الاجزاء الا تناهي الاجزاء المرتبة لا بتناهي النفوس الناطقة لجواز ان يوجد في زمان نفوس غير متناهية فاجاب بقوله اذ كل آه حاصل الدفع انه يلزم من تناهي الاجزاء المرتبة تناهي الابدان اذ يلزم من تناهي الظرف تناهي المظروف ومن تناهي الابدان تناهي النفوس محمد سليم

قوله فيجري هذا جواب تحقيقي مبني على ان الاكوان متجددة لا على ما ذهب اليه الفلاسفة من ان الحركة القديمة وهي الحركة بمعنى التوسط بين المبدء والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد اذ لا يجري فيها برهان التطبيق ح لانه يقتضي التعدد ولا تعدد ههنا حينئذ واما الحركة بمعنى القطع فلا يجري فيها عندهم برهان التطبيق انما يجري فيما دخل تحت الوجود مطلقا فتدبر كلنبوي

ولا يخفى عليك ان برهان التطبيق لا يجري في الحركات الفلكية على اصل الحكماء فان الحركة بمعنى التوسط عندهم هي الحالة البسيطة المستمرة الباقية وهي شخص واحد لا تعدد فيه اصلا ولا يجري في الحركة بمعنى التوسط برهان التطبيق واما الحركة بمعنى القطع فهي امور موهومة لا وجود لها في نفس الامر ولم يدخل تحت الوجود اصلا فلا يجري فيها ايضا برهان التطبيق واما على اصل المتكلمين فالتطبيق جار في الحركات الفلكية فانها اكوان متعاقبة في الوجود في الازمنة الماضية فلنا ان نفرضها جملتين احديهما هي مجموع الاكوان المترتبة من هذا اليوم الى غير النهاية والاخرى من امس الى غير النهاية ثم نطبق الجملتين فان كان بازاء كل كون واحد من الجملة الثانية كانت الجملة الثانية التي هي الناقصة مساوية للجملة الاولى التي هي الزائدة في عدد الاكوان هذا خلف واما باقي هذا البرهان فيعلم مما ذكر في الشرح وهو قوله وان لم يكن فقد وجد في الاولى قوله يكون متناهيا بالضرورة ق

بل بجملا لعجز الذهن عن ملاحظة الامور الغير المتناهية تفصيلا بان يكون كل منها

داخلة تحت علمه الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجماتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل قوله فان الاولى اكثر من الثانية لان القدرة خاصة بالممكنات والعلم عام يتعلق بالممتنعات ايضا قوله وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد وتوضيحه ان التناهى وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الاقدرا متناهيا ومايقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لامزيد عليه وخلاصته انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية قوله يعنى ان صانع العالم آه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على الله تعالى علم للجزئى الحقيقى وهو لايكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد الوحدة فى صفة وجوب الوجود لا فى الذات وهذا التوهم مع دفعه آت فى قوله تعالى قل هو الله احد فتأمل قوله لو امكن الهان اى صانعان قادران على الكمال فلا يرد احتمال ان يكون احد الواجبين صانعا قادرا والآخر بخلافه فقوله فى تقدير المدعى ولا يمكن ان يصدق

الاعداد الغير المتناهية ليس بموجود بمرة بالفعل بناء على ماذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشىء وانما هو نفى محض لا امتياز فيه اصلا كما صرح به فى المواقف فلا يتصور تعلق علمه بتفاصيلها فضلا عن تطبيقها فافهم لمولانا محمد

ز وهو مبنى على ما هو المختار عند المتكلمين من ان المعدومات متمايزة فى انفسها فلذا قالوا ان معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته ق

وهذا مم فان اهل السنة صرحوا بان القابلية لو لم يكن لازمة لذاته تعالى لاحتاجت الى قابلية اخرى فيلزم التسلسل فى القابلية الغير المتناهية وهذا خلف ولا شك ان القابلية ليست من الامور الموجودة بل هى من الامور الاعتبارية فلم يكن التناهى وعدمه فرع الوجود محمد الشريف

ولا يذهب عليك ان تعلقه بجميع الممتنعات غير لازم فى تحصيل اكثرية المعلومات من المقدورات حتى ينافى ماذكره فى وجه التأمل كلنبوى

قوله وتوضيحه ان التناهى آه فيه نظر لان العدد السابق عند وجود زيد متناه عند وجود زيد وان لم يتناه ابتداء مع انه لا وجود له وكذا الممتنع غير متناه ابتداء وانتهاء نجم

فقوله لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية يعنى ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لو وجدت باسرها بالفعل لكانت غير متناهية بالفعل لكنها لم توجد باسرها بالفعل والا يلزم اجراء برهان التطبيق بل كل ما وجد منها بالفعل فهو لا يكون الا متناهيا بالفعل دائما كما فى نعيم الجنان ق

قوله اشارة آه ولك ان تقول ايضا انه اشارة الى ان الجزئى الحقيقى لا يصح ان يكون محمولا على الكلى ما لم يؤول بمفهوم كلى مسهه

قوله اشارة الى دفع توهم الاستدراك اعنى التوهم المذكور وهو ان يقال ان لفظ الواحد مستدرك فى قول المص حيث قال والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد لان لفظة الله علم للجزئى الحقيقى وهو لا يكون الا واحدا فلا حاجة الى ذكر الواحد وفى الاشارة المذكورة نظر لانه لا اشارة لدفع السؤال فى قول الشرح حيث قال يعنى صانع

مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل الا ان يقال مراده الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة او يقال ان التعطيل وكذا الايجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا ان الواجب موجب فى صفاته والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيره مشكل وههنا بحثان الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه ذاته تعالى من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الارادة والذات فانه محال اولا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة هف الثانى الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الشىء مثلا تحيل عدمه والجواب انا نفرض التعلقين معا وهو لا يمكن فى صورة النقض ولا يتم الحل ايضا اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف قوله اذ لا تضاد بين الارادتين اى لا تدافع بين تعلقهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد

غير الكمال فالفرق واضح قره كمال

قوله والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل وجه الاشكال ههنا ان الايجاب عند اهل الحق نقصان مع انهم قائلون بكون الواجب موجبا فى صفات الله تعالى والجواب عن هذا الاشكال ان الايجاب المطلق ليس بنقصان عندهم بل النقصان هو الايجاب الذى كان فى غير صفات الله تعالى فلو كان الواجب موجبا فى ذلك الغير الذى يشمل على النقايص والقبايح لكان ذلك الغير لازما للواجب فيكون الواجب ملزوما للنقايص والقبايح والملزوم لهما يكون متصفا بهما واما خالقهما بالقدرة والاختيار فلا يلزم اتصافه بهما لعدم اللزوم بينهما واما الايجاب فى صفات الله تعالى فهو كمال محض لان كل واحد من تلك الصفات كمال محض ايضا عار عن شائبة النقص والقبح والذى كان ملزوما لتلك الكمالات كان كمالا تاما خالصا عن النقصان والقبح ومن تأمل فى هذا المكان الفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها معلوما نجم

قوله الاول النقض هذا النقض انما هو على خلاصة الدليل وهو انه اما ان يحصل الامران اولا يحصلا وكل منهما مح فتدبر شجاع

قوله الثانى الحل اى النقض التفصيلى اى لا نسلم ان عدم قدرة احدهما عجز لجواز ان متعلق القدرة ممتنعا بالغير اى بسبب ايجاب الآخر خلافه والممتنع بالغير ليس بمقدور وعدم القدرة عليه ليس بعجز شجاع

المراد بالحل النقض التفصيلى وحاصله منع لزوم العجز على تقدير عدم حصول ارادة احدهما وهو مقدمة معينة من مقدمات الدليل

والدفع لذلك النقض بمنع مقدماته المعين وهو ان يقال لا نسلم انه لو حصل مقتضى الذات فقط دون مقتضى القدرة والارادة لزم عجز القادر المختار وانما يلزم العجز لو كان متعلق القدرة المذكورة ممكنا وليس كذلك فان الذات باقتضائها وجود ذلك الامر جعل عدمه ممتنعا بحر الافكار

قوله وهو لا يمكن فى صورة النقض لان تعلق الارادة

معناه الاصطلاحى لان الضدين يجوزان يحصل فى محلين فلا
حاجة الى نفيه وايضا المانع من الاجتماع فى محل لاينحصر فى التضاد
فلاكفاية فى نفيه قوله امارة الحدوث والامكان اى دليلهما
اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع
القطعى ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول
المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان طاعة الفاسق مراده
ولا يحصل قلت العجز تخلف المراد عن المشية القطعية يسمونها
مشية قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية
التفويضية فلا عجز فى التخلف عنها مثل ان تقول لعبدك اريد
منك كذا ولا اجبرك قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع
بجواز ان يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبنى على ان
الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فمعنى قوله على انه آه
انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة على
تقدير وانتفاء اللازم على آخر فقد بر قال فى شرح المقاصد
ان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعدد
الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع
القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل

الصانع لابد ان يكون واجبا قادرا قدرة تامة شجاع
ث اذ لو ثبت هذه الملازمة يلزم قول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ولا يحصل مراده تعالى مع انهم لم يقولوا بعجزه
كلنبوى
ند قوله واما المشية التفويضية فلا عجز فى التخلف عنها اقول لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المشية اى الارادة فيما نحن فيه من قبيل المشية التفويضية بان يريد احد الالهين حركة زيد او سكونه بالتفويض لزيد حتى لا يلزم العجز بعد حصول المراد اللهم الا ان يقال ان المفروض ارادتهما بمشية قطعية لا تفويضية يلزم عجز احدهما بعد حصول المراد عجم
لا وضمير هو فى قوله وهو لا يستلزم محتمل بين رجوعه الى امكان التمانع وبين رجوعه الى عدم تعدد الصانع والثانى هو الاولى
كلنبوى
ه اى قبل التمانع عند ابتداء الصنع بجواز الاتفاق بينهما وانما المستلزم لانتفاء المصنوع هو التمانع بالفعل وامكان التمانع لا يستلزمه لمولانا احمد
ف قوله فمعنى قوله على انه يرد منع الملازمة آه اقول يعنى قول الشارح حيث قال على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم الكون بالفعل يمكن ان لا يبنى على الظاهر ولفظ معنى زيد لاطائل تحته والمراد من غير النظر فى قوله لا يبنى على الظاهر هو ان يكون المراد من الفساد خروجها عن هذا النظام لقائل ان يقول بل الظاهر المتبادر من الفساد هو الخروج عن هذا النظام لا عدم كونهما عجم
ف اقول المراد من هنا الجواب فى قول الشارح حيث قال لانا نقول فى مقابلة لا يقال عجم
تد قوله بل ويمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر اقول يعنى الذى يمكن ان يبنى على غير الظاهر يفصل على قسمين احدهما

اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الثانى فلامتناع
توارد العلتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح
ويرد عليه ان الترديد اما على تقدير التمانع الفرضى فحينئذ يرد
منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير
عقلا واما على الاطلاق فحينئذ يمكن اختيار الاول وكمال القدرة
فى نفسها لا ينافى تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة
الاخرى مدخل كما فى افعال العباد عند الاستاد وكذا يمكن
اختيار الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر ويفوض
بارادته تكوين الامور الى الآخر ولا استحالة فيه والتحقيق
فى هذا المقام انه ان حمل الآية الكريمة على نفى تعدد الصانع
مطلقا فهى حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفى تعدد
الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال الله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اذ ليس المراد التمكن فيهما
فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما
اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او
البعض عند عدم كون احدهما صانعا مؤثرا لانه جزء علة
او علة تامة فيفسد العالم اى لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا

اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما ولو قيل المراد من التمانع ههنا هو ارادة كل واحد من الالهين بحيث لا مدخل فيه لغيره اصلا قلنا هذا التمانع ليس بمفروض بما قبل حتى يصح قوله على تقدير التمانع المفروض اللهم الا ان يقال لا يلزم ان يكون التمانع الفرضى مذكورا من قبل بل يجوز ان يفرض الآن عجم
ث قوله فح يرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك آه اقول ان الترديد المذكور جاز ان يكون على تقدير التمانع الفرضى مع اخذ الامكان فيه فح يمتنع ورود منع الملازمة ومن اورده ههنا لم يعلم معنى التمانع الفرضى عجم
عث وفيه ما مر من استلزام نقصان التعلق مع اقتضاء كمال القدرة كماله
ند قوله والتحقيق ان الآية الكريمة حجة قطعية او اقناعية انها ان حملت على نفى تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل ولا فهى اقناعية سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكون اذ يرد المنع حينئذ على الملازمة لو اريد الفساد بالفعل وعلى انتفاء اللازم لو اريد الفساد بالامكان وان حملت على نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض كما هو الظاهر منها حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله اذ ليس المراد ظرفيتهما حقيقة لان الاله منزه عن التمكن فى مكان فالحق حينئذ ان الملازمة فيها قطعية فتكون حجة قطعية وحاصلها لو كان المؤثر فيهما متعددا فاما على سبيل الاستقلال فى كل منهما او على سبيل الاجتماع بان تكونا واقعتين بمجموع القدرتين بان يتعلق كل منهما بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل فى تكونهما او على سبيل التوزيع بان يكون البعض مؤثرا فى السماء والآخر فى الارض والكل باطل كلنبوى
لا يرد عليه ان الآية محمولة على نفى تعدد الواجب بالذات مطلقا سواء كان موجبا او مختارا و سواء كان صانعا مؤثرا او غير مؤثر فالملازمة قطعية بحر الافكار

ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهوان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال قوله ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان آه ولو اريد باللازم عدم التكوين بالامكان مع وجود علته التامة لتم الامر لكنه بعيد قوله فلا يفيد الا الدلالة آه فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين مقررين لكن تعلل الثانى بالاول بحسب الماضى والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثانى قوله من غير دلالة على تعيين الزمان ولو سلم الدلالة على تعيين الماضى لتم المقصود ايضا لان الحادث لا يكون الها قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين لان قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوى قال فى التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة قوله تصريح بان الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته

فى تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بينهما بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهى ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد فى الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده مسهه

ث قوله مع وجود العلة التامة لتم الامر لكنه بعيد اقول محصل هذا الكلام انا نمنع انتفاء اللازم الذى هو المعلول مع وجود العلة التامة لكنه بعيد فان وجود العلة التامة يستلزم وجود المعلول هو لازم لوجود العلة التامة وكون العلة التامة لانتفاء ذلك اللازم موجودا مع عدم الانتفاء المذكور محال ولهذا قال لكنه بعيد والحق ان هذا بعيد عن التحقيق فان التحقيق ان العلة التامة لانتفاء المذكور ليست بموجودة بعد لكنه ممكنة وكذا وجود المعلول اعنى الانتفاء تأمل تجم

ىد اى فيلزم ان يكون المفهوم من الآية الكريمة ان انتفاء تعدد الالهة فيما مضى معلوم للسامع وان انتفاء الفساد معلوم له ايضا وان المقصود تعليل الانتفاء بالانتفاء الاول كما فى قولك لو جئتنى لاكرمتك فان عدم المجئ فى هذا المثال وعدم الاكرام الماضيين كانا معلومين للسامع وغرض المتكلم فيه هو تعليل عدم الاكرام بعدم المجئ قره كمال

يه قوله لكن تعلل الثانى بالاول بحسب الماضى والمقصود بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل انتفاء الثانى اقول الاستدراك هنا مستدرك ومع ذلك لقائل ان يقول ان اريد بتحقق انتفاء الثانى تحققه اى تحقق انتفاء الثانى فى جميع الازمنة فان انتفاءه فى زمان المستقبل مقرر بدلالة النصوص القاطعة عليه وان اريد تحققه فى بعض الازمان فلا نسلم ان تحقق انتفاء الثانى فى بعض الازمنة كان دليلا على انتفاء الاول فى جميع الازمان فافهم تجم

ث قوله والمقصود بيان تحقق عدم الصانع فى جميع الازمنة بدليل تحقق عدم الفساد لكن المفهوم من الآية الكريمة غير هذا المقصود كما عرفت آنفا فلا يصح ان يقال الآية الكريمة اشارة الى برهان التمانع قره

يد قوله من غير دلالة على تعيين الزمان آه وذلك لان المعنى ح لو تعدد فيهما آلهة فى الزمان الماضى لفسدتا لكنهما لم تفسدا فى الزمان الماضى فلم يتعدد الآلهة فى الزمان الماضى فلا يتعدد ايضا فى الزمان المستقبل والا لجاز ان يحدث فى الزمان المستقبل آلهة لكن اللازم باطل لان الحادث لا يكون الها قره كمال

يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجئ تأويله قوله اذ لا نعنى بالمحدث الا ما يتعلق آه هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شئ وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا فى القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة واما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون المضاف اليه فان ارادوا بكونه نفسا عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجى على ما سيجئ فى التكوين فلم يجوزوا النفسية بهذا المعنى فى الاعراض حتى لا يلزم تجددها قوله بان محدث العالم على هذا النمط آه يعنى ان تصور الواجب بعنوان انه محدث بجميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال يحتمل ان يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط

ىد قوله نفس تلك الصفة هذا غير معقول المعنى وستعرف ان قيام الشئ بالمعنى ليس بمستحيل وانما المستحيل قيام الصفة بمثلها فالاولى فى الجواب منع كون البقاء من قبيل المعنى اى من الصفة الموجودة وانه اعتبارى مسهه

يه قوله واما الاعراض جواب دخل وهو ان يقال هذا المنع بعينه وارد على دليلهم على تجدد الاعراض اى لا نسلم انه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لم لا يجوز ان يكون الاعراض باقية ويكون البقاء نفسها لا معنى زائدا عليها فلا يلزم قيام العرض بالعرض والسند مساو للمنع وحاصل الجواب ابطال للسند المساوى وهو ابطال كون بقاء الاعراض نفسها واثبات ان بقاء الاعراض غيرها فلو كانت باقية يلزم قيام العرض بالعرض شجاع

يه وحاصل الجواب ان بقاء الاعراض غيرها لانه ينفك عنها حال حدوثها لانها تحصل بالنسبة الى الزمان الثانى والشئ لا ينفك عن نفسه قطعا بخلاف بقاء الصفات لانه لا ينفك عنها اصلا لكونها قديمة كلنبوى

ث قوله لكن يرد الخ هذا ابطال كون البقاء نفس الصفة بان البقاء مضاف الى الصفة والمضاف لا يكون نفس صفة المضاف اليه فالبقاء لا يكون نفس الصفة فهذا الاعتراض ابطال للسند المساوى شجاع

ىه قوله فان ارادوا اى وان ارادوا بالسند وهو كون البقاء نفس الصفة ان لا يكون البقاء موجودا زائدا على الصفة لم يرد عليه ابطال السند المساوى لكن يرد على دليل تجدد الاعراض هذا المنع مع السند المذكور بعينه بان يقال لا نسلم انه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض لم لا يجوز ان يكون البقاء نفس الاعراض بمعنى ان لا يكون البقاء موجودا زائدا على الاعراض فلا يلزم من بقاء الاعراض قيام العرض بالعرض فلا يتم دليلهم على تجدد الاعراض شجاع

ىد قوله عدم الزيادة هذا هو المراد بالنفسية لكن لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى فى الاعراض لان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وفيه شئ تأمل مسهه

ىد قوله على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات تجم

ىد ولا يجوز ان يقال تصور الواجب بعنوان انه محدث

البديع والنظام المحكم له مدخل في بداهة الحكم والا فيمكن ان
يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم و حى
فظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر ولكن في دلالة الاحداث
على وجه الاتقان عليها تأمل قوله وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى
زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتى يكون
عرضا وهو ممنوع ايضا قوله كما في اوصاف البارى يعنى ان تفسير القيام
بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصافه تعالى وقد يدفع بان التفسير
لقيام العرض لا لمطلق القيام واوصافه تعالى ليست اعراضا
ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض قوله وان انتفاء الاجسام
هذا رد اجمالى لدليلهم وحاصله ان ما ذكروه استدلال في مقابلة
الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم
بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضرورى
ايضا قوله واراد به الماهية الممكنة فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد
وجوده على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته عندهم قوله وفيه
نظر للقطع بتغاير المفهومات وايضا لا نسلم ان الاذن بالشئ اذن
بمرادفه ولازمه كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص ولا شك في صحة
اطلاق خالق كل شئ ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز

٣ وجه التأمل ان العلم كاف في الاحداث على وجه الاتقان ولا يتوقف على السمع والبصر فثبوتهما بالسمع او بان ضده نقص يجب تنزيهه تعالى عنه مسهه

٤ قوله غير مطرد لان اوصافه تعالى غير شاملة لها فلا يكون جامعا بخلاف التفسير باختصاص الناعت بالمنعوت فانه شامل بجميع افراد القيام ثم ان هذا المعنى كما يتصور بين الجوهر والعرض كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين لاختصاص لها بموجودين فلا يبطل قيام المعنى بالمعنى قره كمال

٥ المفهوم من الكتب في مبحث قسمة المعلوم الى الموجود والى المعدوم ثم الموجود الى الواجب والممكن ثم الممكن الى الجوهر والعرض انه يطلق على اوصافه تعالى العرض وان لم يجوزوه لايهامه التغاير والحدوث مسهه

٦ قوله وعدم بقاء الاعراض قد عرفت انه مسلك خاص للاشعرى على خلاف الحسن لا لكلهم مسهه

٧ قوله هذا رد اجمالى ههنا ثلث فرق الفرقة الاولى الفلاسفة وهم يقولون ببقاء الاجسام والاعراض جميعا الثانية النصارى فهم يقولون بعدم بقاء الاجسام والاعراض جميعا والثالثة الاشاعرة فهم يقولون ببقاء الاجسام دون الاعراض مسهه

٧ قوله هذا رد اجمالى لدليلهم اى لدليل المتكلمين على امتناع بقاء العرض وهو بقاء العرض وهو قوله والا لكان البقاء معنى قائما به آه ق

٨ قوله هذا رد اجمالى ويمكن ان يكون معارضة دالة على بقاء الاعراض تقريرها ان القول ببقاء الاجسام وعدم بقاء الاعراض تحكم ولما اجمعوا على بقائها ثبت بقاء الاعراض شجاع

٩ يدل عليه انهم قالوا في تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت وجدت لا في موضوع فيلزم ان يكون له ماهية ووجوده زائدة عليها مع ان وجود الواجب عندهم عينه فعلم ان مراده هي الماهية الممكنة كستلى

اطلاق اللازم وقيل الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع انه يرادف الشافى
وليس بشئ لان الطبيب هو العالم بالطب والشافى من يفيد الشفاء
قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا لكن يعتبر في التجزى
كون ما اليه الانحلال ما منه التركيب بخلاف المتبعض قوله لان
معنى قولنا ما هو من اى جنس صرح به السكاكى وغيره وهذا المعنى
هو الذى نفى عنه تعالى نعم لها معان اخر مثل السؤال عن الحقيقة او
الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان يقال المعتبر في الماهية
هو الجنس اللغوى لا المنطقى وهم يعدون البشر مثلا جنسا فلا يلزم
التركيب قوله والبعد عبارة عن امتداد يعنى ان البعد امتداد له
نوعان عند القائل بوجود الخلاء واما عند اصحاب السطح فله النوع
الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم
بالمقايسة قوله فيلزم قدم الحيز هذا مبنى على وجود الحيز وهو خلاف
مذهب المتكلمين قوله فيكون محلا للحوادث لان الحصول في الحيز
من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين قوله
اما ان يساوى او يزيد او ينقص هذا الترديد لاظهار البطلان
على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشئ على جزئه ونقصانه
عنه في جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبنى على تناهى الابعاد

١ قوله لها معان اخر قال الشيخ ابو منصور ان سألنا سائل من الله تعالى بما هو قلنا ان اردت بما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت بما صفته فسميع بصير وان اردت بما فعله فخالق المخلوقات وواضع كل شئ في موضعه وان اردت بما ماهيته فهو متعال عن المثال من شرح المقاصد

٢ قوله لكن يرد ان يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوى لا المنطقى وهم يقولون البشر مثلا جنس فلا يلزم التركيب اقول لا نسلم ان المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوى سيما في هذا المقام مع انه لا دلالة عليه ومن ادعاه فعليه البيان وهم اى اهل اللغة يقولون البشر جنس قلنا نعم يقولون البشر مثلا للعرب والعجم لكنهم لا يقولون مثلا بحسب الحقيقة بل يقولون بحسب المجاز لمشابهة مثل ما ذكرنا من الامثلة لاسم الجنس على ما تحتها من الاصناف والاشخاص ومع ذلك ليس من المجازات المشهورة حتى يصح حمل الماهية عليه من غير قرينة دالة عليه فافهم عجم

٣ وقوله هو الجنس اللغوى اعم باعتبار الصدق من معنى الجنس المنطقى لصدقه على النوع الطبعى كالانسان مثلا بخلاف الجنس المنطقى لكن ندعى ان الجنس اللغوى لا يتحقق بدون الجنس المنطقى والنوع الطبيعى اذ لو تحقق بدونه في حقيقة كانت تلك الحقيقة بسيطة مباينة لسائر الحقائق بالكلية فلا يكون بينهما وبين غيرهما مجانسة لغوية ايضا فظهر انه تعالى لو اتصف بالمجانسة باى معنى كان يلزم التركيب عقليا كان او خارجيا يسمى مجانسة لا في العرف ولا في اللغة ولا في الاصطلاح فظهر انه لا اشكال في كلام الشارح اصلا قره كمال

٣ والحاصل انه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقى يلزم التركيب على تقدير اتصافه بالماهية واما اذا كان المراد به الجنس اللغوى لا يلزم التركيب على تقدير اتصافه بالماهية لجواز ان يكون بسيطا لانه يطلق على النوع والنوع قد يكون بسيطا لا جزء له لمولانا محمد

٤ قوله نوعان عند آه فيه ان القائلين بالبعد القائم بنفسه وهم افلاطون ومن تبعه فرقتان احديهما قالوا بجواز خلوه عن الاجسام والاخرى بامتناعه الهم الا ان يقال ذكر ما عند الفرقة الاولى لا ينافى الغير فافهم

ولا الجاز ان يتساوى الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزي حينئذ
لكن الكلام في لزوم التناهي قوله باعتبار عروض الاضافة الى
شئ فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل
بالنسبة الى ما فوقها قوله اما ان يتصف بصفات الكمال وجه ضعفه
ان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد
موصوفاتهما تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال
الوجوب والقدم وايضا صفة الكمال هو العلم التام والقدرة
التامة ونحوهما وهي لا توجد الا في الواجب قوله واحتج المخالف
بالنصوص الظاهرة مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه و
قوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى يد الله
فوق ايديهم قوله اويأول بتأويلات بان يقال المراد
بالعروج العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة
ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما
ومعنى اليد القدرة قوله وقد صرح بان المسائل آه
يريد ان هذا التصريح يناقض قوله ولا يماثل بوجه
من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه
كاف في المماثلة والتوفيق لما سيجئ قوله نقص وافتقار

ولا والجوهر الفرد ليس بكم بحر
سغ قال القاضي مير في فصل اثبات كون الفلك مستديرا ان ههنا جهتين لا تتبدلان احديهما فوق والاخرى تحت بل صار فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق بخلاف باقي الجهات فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس كلنبوى
ند واعلم انهم احتجوا على اثبات الجهة والمكان بوجوه الاول ان بداهة العقل تجزم بان كل موجود اما متحيز بالذات او بالتبع فيكون مختصا بجهة ومكان والجواب عنه منع البداهة العقلية وذلك ليس الا حكم الوهم ببداهته وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس والثاني كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا فالجواب ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك آه كلنبوى
ه وجه الضعف ان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفها تعدد الواجب اقول فيه نظر لان الشئ الذي يتصف بجميع صفات الكمال يجب ان يكون واجبا فلو اتصف بها شئ غير الله لزم تعدد الواجب فافهم عجم
لـ قوله ولا يلزم آه اي لا نسلم ان اتصاف اجزاء الواجب بصفة الكمال يستلزم تعدد الواجب بالذات وانما يلزم لو كان كل جزء واجب الوجود بالذات مسلم
لا قوله ويرد عليه آه قيل في وجه الضعف انما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع من حيث هو مجموع بصفات الكمال واما عدم اتصاف اجزائها بها فلا نسلم انه نقص وفيه ان نقصان الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل لا محالة ق
ـ وقوله المراد بالعروج استمرار العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة اقول للقائل ان يقول القربية يستلزم المكان والجهة فيلزم من تأويل هذا المعنى ثبوت دعوى الخصم وهو كون الواجب في المكان والجهة وهو باطل عجم
ـ فان قلت هذا التأويل على تقدير كون الضمير في صورته له تعالى فيلزم ان يكون علمه عليه السلام مثلا قديما تاما كعلمه تعالى قلنا ان هذا التأويل لا يقتضي ان يكون الضمير له اذ يجوز ان يكون لآدم عليه

الى مخصص يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل التعلق
العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة قوله لا يعلم الجزئيات اي من
حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث هي كلياتها كعلم المنجم بان في
ساعة كذا خسوفا وهذا العلم يستمر قبل الوقوع وبعده
قوله ولا يقدر على اكثر من واحد لا يقال مذهب الفلاسفة هو
الايجاب والقدرة تنافيه لانا نقول المنافي للايجاب هو القدرة
بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى انه ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل فمتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة
يجعلون مشية الفعل لازمة قوله يدل على معنى زائد على مفهوم
الواجب هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام
في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها قوله وان صدق المشتق على
الشئ يقتضي آه ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب
الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود وان اراد اقتضاء
ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم
وقد فرعوا عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى قوله انه عالم لا علم له ان قلت لعل مرادهم انه
عالم لا علم صفة حقيقية له قلت يأباه قولهم بان له عالمية

كذا والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة في يوم كذا وينخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه تعالى كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة في علمها والحاصل ان تعلق العلم بالشئ الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره كذا في شرح المقاصد قره احمد
ث وقوله كعلم المنجم وذلك مثل علم المنجم بان زيدا سيدخل البلد وجالس الى مجئ الغد في بيت مظلم مستديما لذلك العلم فلم يعلم لاجل الظلمة دخول البلد ولا يتغير ذلك العلم المستديم سواء كان دخل زيد البلد اولم يدخل قره كمال
ث قوله كعلم المنجم وهو يعلم خسوف القمر في ساعة وهو لا يعلم مجئ الساعة اي الجزئي
دت قوله ولا يقدر على اكثر آه فقوله بمعنى صحة الفعل والترك اي يصح منه تعالى ايجاد العالم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه تعالى والى هذا ذهب المتكلمون كلهم وقوله متفق عليها آه الا ان الحكماء ذهبوا الى مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الله تعالى وسبحانه كذا في شرح المواقف قره كمال
ـ قوله بمعنى صحة الفعل آه وهو الاختيار بالمعنى الاخص المنافي للوجوب والايجاب واما المعنى الثاني فلا ينافيه ومثله الامكان العام يصدق على الواجب وان كان الامكان الخاص ينافيه مسلم
ـ قال الفلاسفة انه مريد بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مشية الفعل من لوازم الذات كالعلم والقدرة فيكون ايجابا فلم ينكروا المشية بمعنى صحة الفعل والترك كما قال المتكلمون صلاح الدين
وهو كون صفاته تعالى موجودا في الخارج قائما بذاته تعالى ش
ند قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب فيه انه ان اراد كل واحد منها يدل على معنى زائد على ذاته تعالى في نفس الامر والخارج فهو ممنوع وان اراد ان هذا انما يدل على زيادة المفهوم فيها على ذاته تعالى في نظر العقل والتصور فهو مسلم وكلام حق لكن لا كلام فيها اي في الزيادة

لانها ليست صفة حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات
اى الفلاسفة / اى الله تعالى
وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة قوله ودل صدور الافعال
المتقنة على وجود علمه فيه تأمل بل المدلول هو اضافة
التميز والانكشاف التى يسميها المعتزلة عالمية وقد قال
اى لا ثبوت
صاحب المواقف لا ثبت فى غير الاضافة قوله ويلزمكم كون
اى لا حجة فان الثبت بمعنى الحجة
العلم قدرة لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو المحال
اى ما صدق عليه المفهومان
وليس بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحال قوله
وكون الواجب غير قائم بذاته لهم ان يقولوا حقيقة العلم
فلا يلزم من كون العلم غير الواجب ان يكون الواجب غير قائم بذاته
فى شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته قوله اشار الى الجواب
بقوله انما لم يقل اجاب بقوله لان الجواب التام نفى المغايرة
اذ لو تعرض على ذلك لقال ولا هى مغايرة بعد قوله لا هو ولا غيره
بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض
وهو نفى التغاير بين الذات والصفات
والمصنف قد اقتصر على الاول لكن
اى الشارح / اى تعدد القدماء المبطل للتوحيد / اى جواز الانفكاك
اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يعلم
الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا
اى ليست بعضها منفكة عن بعض / اى كما يعلم بالنسبة الى الذات
اذ ليست متغايرة ولان الغرض
فالجواب ضمنى
الاصلى ههنا بيان حكم الصفات
اى ليست الصفات عين الذات
ولذلك ذكر قوله لاهو والا فلا
بين الذات والصفات وحكم الصفات لم يذكر فى الجواب ولذا قال اشار الى الجواب شجاع

ت قوله لا ثبت اى لا دليل اى لا يدل دليل على وجود الصفات القديمة لذاته تعالى بل انما يدل على ان له تعالى تعلقا بالمعلومات وتعلقا بالمقدورات وتعلقا بالمسموعات وتعلقا بالمبصرات وغير ذلك شجاع

ب قوله لهم ان يقولوا اى ان اريد انه يلزمكم كون مفهوم العلم نفس مفهوم القدرة فلزومه ممنوع وان اريد انه يلزمكم كون ذات العلم نفس ذات القدرة فلزومه مسلم واستحالته ممنوعة شجاع

ب قوله لهم اى المعتزلة والحكماء القائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين اى كون مفهوم العلم مثلا عين ما يفهم من الآخر كمفهوم الحيوة والقدرة وغير ذلك انما هو المحال ولكن ذلك الاتحاد ليس بلازم مما ذهبنا اليه من عينية الصفات واتحاد الذاتين اى كون ذات احدهما كذات العلم مثلا عين ذات الآخر كذات الارادة او القدرة او غير ذلك انما هو اللازم من القول بعينية الصفات ولكن ذلك الاتحاد بحسب الذات ليس بمحال كصفات الشئ المحمول عليه بالمواطأة كالضاحك والكاتب والمتعجب وغير ذلك فانها متغايرة بحسب المفهومات متحدة بحسب الذات والخارج فان جميع المحمولات على الشئ حمل بالمواطأة متغايرة بحسب المفهوم واحدة فى الخارج بالذات وصفات الواجب تعالى كما مر يجوز ان يكون من هذا القبيل تدبر بحر الافكار

ب قوله اراد بالذاتين ما صدق عليه المفهومان وهذا احد معانى لفظ الذات فانه قد يطلق فى مقابلة الصفة وقد يجئ بمعنى الحقيقة وقد يراد به معنى الماهية قول احمد

ب قوله لهم اى للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا حقيقة العلم بل حقيقة جميع الصفات فى شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته لا استحالة فيه لا بد لنفى ذلك من دليل فلا يلزم كون الواجب غير قائم بذاته بل يلزم قيامه بذاته فى شانه تعالى ولا دليل على امتناعه بحر

ن فان قلت كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته مع ان كل واحد من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته ببداهة العقل قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته انت بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا فعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار والمفهوم بحر الافكار

مدخل له فى الجواب قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء
قوله على انه لا يلزم آه فيكفى فيه نفى المغايرة بين الذات والصفات فيكون الجواب تاما
وذلك ان تحمل كلام المصنف على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور
قوله لان المحذور آه الا ان اعتبار قدماء ثلثة تحمل كما لا يخفى
فيه لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا
اى سؤال الشارح بقوله ولقائل آه شجاع
يرد السؤال قطعا وانما حمل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما
بين القوم قوله لكن لزمهم ذلك قيل عليه اللزوم غير الالتزام
ولا كفر الا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا
ولذا قال فى المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا
شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات على ان
لان الشئ ينتقل من ذات الى ذات اخرى يكون ذاتا لا صفة / متعلق اللزوم
قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر
الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا
يقولون بآلهة وذوات ثلث وايضا ترتب الحكم على المشتق
وهو القول منهم والقول بما يوجب الكفر التزام الكفر / هذا جواب ثان عن القائل
يدل على علية المأخذ فان انحصر العلة فى الالتزام تعين ذلك
والمراد بالمأخذ مأخذ الاشتقاق وهو قولهم ان الله ثالث ثلثة
منهم وعبارة الشارح انما تدل الى الاول قوله وهى الوجود
اى الى لزوم الكفر المعلوم ايضا
والحيوة والعلم ومن غاية جهلهم جعلوا الذات
الواحد نفس ثلث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد
وفى اللغة اليونانية الاصل
له ثلثة اقانيم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم
الصفة وقد يوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات

القديمة كما قاله الشارح فى هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم منه

ب قوله وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا اقول ان الظ والمناسب فى الجواب هو ان يقال ان لزوم الكفر انما لم يكن كفرا لو لم يكن هذا معلوما وان كان ظاهرا معلوما لكان كفرا بلا ريب وما نحن فيه من هذا القبيل عجم

ب قوله وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا لان لزوم الشئ مع العلم به التزام كذا قيل والمراد ان التزام الشئ يلزمه شئ آخر مع العلم باللزوم التزام اللازم ق

ب قوله ولا شك ان لزوم آه اقول لا شك فى قاصرية هذه العبارة عن اداء المقصود لان الظاهر فى ادائها ان يقال ولا شك ان لزومية الذات للانتقال من مكان الى مكان آخر من اجلى البديهيات عجم

ت قوله على ان قوله تعالى قال فى الحاشية قال الامام الرازى فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو الكلمة واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبنى على هذا التفسير انتهى كلامه ثر

ث قوله على ان قوله تعالى حاصله انه وان لم يجد فى كلامهم التصريح بالقدماء المتغايرة الا ان قوله تعالى يشهد بذلك فظهر انهم يقولون بها ويلتزمون ما لزمه من الكفر

ب قوله عز وجل لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة قالت النصارى لعنهم الله الهية مشتركة بين الله و مريم وعيسى وكل واحد من هؤلاء اله والله احد ثلثة آلهة يبين هذا قوله تعالى للمسيح ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله ولا بد ان يكون فى الآية اضمار واختصار لان المعنى انهم قالوا ان الله ثالث ثلثة آلهة فحذف الآلهة لان المعنى مفهوم ولا يكفر من يقول ان الله ثالث ثلثة اذا لم يرد به آلهة لانه ما من اثنين الا والله ثالثهما بالعلم كقوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم والذى يبين انهم ارادوا بالثلثة آلهة قوله تعالى فى الرد عليهم وما من اله الا اله واحد نقل من تفسير الوسيط نقلا صحيحا

ب قوله وايضا ترتب الحكم الكفر والمشتق هو قوله قالوا وهذا بيان لكفرهم مع قطع النظر عن اللزوم او الالتزام وحاصله ان الآية الكريمة دلت

لكن لايلايمه قولهم بالقدماء الثلثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة

والا فواحد قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد آه العدد هو

الكم المنفصل ولا انفصال فى الواحد فلا يكون عدداً ولذا فسروا

بماهو نصف مجموع حاشيتيه ومنهم من قال العدد ما يقع فى العد

فيكون اعم من الكم المنفصل فكلام الشارح مبنى على هذا المذهب

او على التغليب قوله مع ان البعض جزء يرد عليه انهم اتفقوا على ان كلا

من المراتب لايتألف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فاجزاء العشرة

عشرة وحدات لا خمستان ولا ستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات

قوله فالاولى ان يقال آه وقد يجاب ايضا بان القديم هو الازلى القائم

بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى انه

لايوافق مذهب المتكلمين قوله واما فى نفسه فهى ممكنة وقد سبق ما فيه

من انه يخالف ما اشتهر بينهم من ان كل ممكن محدث آه اى مسبوق بالعدم

قوله والكرامية الى نفى قدمها يرد عليه انهم قالوا بقدم المشية

والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظ

قوله قد فسروا الغيرية بكون الموجودين آه قالوا يقال فى العرف

واللغة ما فى الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة واجيب

بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان لايغايره

رحمه الله وليسلم ان مراتب الاعداد لايتألف الا من الوحدات التى يكون مبلغها العدد الذى هو يتألف عنها لكن يجوز ان يكون مراد الشارح من قوله مع ان البعض جزء من ذاتيات البعض فلا يرد السؤال المذكور عجم

قوله وقد يجاب حاصله ان القول بازلية الصفات لايستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان القديم هو الازلى القائم بنفسه والصفات ليست قائمة بنفسها قول احمد

قوله وقد يجاب ايضا اى لانسلم ان فى اثبات الصفة القول بالقدماء لجواز ان يكون القديم هو الازلى القائم بنفسه ولا يكون الصفات قدماء لعدم قيامها بانفسها شجاع

قوله فالكفر تعدد القدماء بالذات بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زمانى بمعنى عدم المسبوقية بالعدم شجاع

وهو الموجود الذى لايحتاج فى وجوده الى غيره

قوله لايوافق آه لانه يلزمهم حينئذ ان يقولوا بالقدم الذاتى مع انهم لايقولون به لان فيه رفضا لكثير من القواعد الاسلامية كما ذكره الشارح ولهذا لايقسمون القدم الى الذاتى والزمانى مم

وقوله لايوافق مذهب المتكلمين فان القول بالقديم بالذات انما هى من اصطلاح الفلاسفة حيث قسموا القديم مطلقا الى القديم بالذات والى القديم بالزمان والثانى اعم من الاول لصدق الثانى على العقول العشرة دون الاول فانه لايصدق الا على الواجب تعالى قره كما

لان القديم عندهم هو الموجود الذى لا يكون وجوده مسبوقا بعدمه سواء كان قائما بنفسه كذاته تعالى او بالغير كصفاته تعالى وايضا لايقولون بالقديم بالذات بل بالقديم بالزمان شجاع

قوله وقد سبق ما فيه والجواب عنه ان كل ممكن محدث سوى صفاته تعالى والدليل ان كل ممكن من افراد العالم والصفات ليست منها منه

قوله وقد سبق ما فيه من انه يخالف ما اشتهر بينهم من ان كل ممكن محدث اى مسبوق بالعدم اقول ان تقرير هذا المقام هكذا كل ممكن محدث اذا لم يكن قائما بذات الله تعالى فلا يكون قدم بعض الممكنات مثل صفة البارى عز اسمه الخالق كما هو المشهور بين القوم عجم

ثوبه قوله اى يمكن الانفكاك بينهما سواء كانا بحسب الوجود او بحسب

الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان

نقضا فليتأمل قوله والعدم الازلى محال لما كان عدم الانفكاك بحسب

الحيز ظاهرا لم يتعرض له والا فيرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف

كما عرفت قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده هذا تعبير عن

الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالف الوجودين والعدمين ظاهر

على ان الاستلزام بين العدمين باطل كما سنذكره قوله بخلاف الصفات

المحدثة فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات وبهذا يظهر

عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد يتصور فى الدار بالصفات

المحدثة قوله انتقض بالعالم مع الصانع قد عرفت ان المراد بالانفكاك

ما يعم الانفكاك فى الوجود وفى الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع

اذ يجوز ان ينفك الصانع فى الوجود والعالم فى الحيز لاستحالة تحيز

الصانع نعم يرد الاشكال على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما

فى عدم او فى حيز فان قلت لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز

ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او بمحله ولا متقوما به والعالم

غير قائم ولا متقوم به ويجوز ان لا يتقوم العرض بالمحل بان ينعدم

مع بقاء محله قلت مثله مما لا يلتفت اليه فى التعريفات والا فيمكن

وجه التأمل ان مادة النقض فى التعريفات يجب ان تكون متحققة وفيه ان الحد التام ينتقض بمجرد الاحتمال منه

قوله بحسب الحيز ظاهرا اذ الانفكاك بين الشيئين بحسب الحيز ان يكون لكل منهما حيز ولا حيز لذاته تعالى ولا لصفاته فينعدم بينهما الانفكاك بحسب الحيز فلا تغاير بين ذاته وصفاته شجاع

فى نفى الغيرية بل لابد فيه من عدم الانفكاك بحسب الحيز وفيه انه قد عرفت انه لا نقض بالمفروضات ولا حاجة فى تعريف الغيرية الى قيد او بحسب الحيز فلا حاجة فى نفى الحيزية الى قيد عدم الانفكاك بحسب الحيز فتدبر ش

قوله ظاهر لا يحتاج الى الاثبات ولو سلم عدم المخالفة بين الوجودين والعدمين فلا نسلم الاستلزام بين العدمين بل نقول هو بينهما باطل منه

قوله عدم صحة استدلالهم اى استدلال الاشاعرة على ان الغيرين هما الموجودان اللذان يمكن الانفكاك بينهما بما يقال فى العرف واللغة ما فى الدار غير زيد مع ان فى الدار زيد وعلمه وقدرته شجاع

قوله بالصفات المحدثة فيكون فى الدار غير زيد وهو صفاته المحدثة فلا يصح قولهم ما فى الدار غير زيد فعلم ان مرادهم بالغير فى هذا المثال فرد آخر من نوع الانسان شجاع

قوله وفى الحيز وفيه بحث لان قوله او فى الحيز غير مذكور فى تعريف قدماء اصحابنا فلهذا لم يذكره الشارح فى تعريفهم حتى اورد النقض بالعالم مع الصانع ثم ان تقدير قوله فى الحيز خلاف الظاهر فلا يجوز تقديره فى التعريف بلا قرينة ظاهرة كمال

قوله ان ينفك الصانع امكان انفكاك الصانع عن العالم فى الوجود واقع وزمانى على رأى المتكلمين واما عند الحكماء فغير واقع فى زمن من الازمان اذ يجب للصانع وجود العالم بايجابه فلا ينفك العالم فى الوجود عن الصانع فى زمان من الازمنة بل وجود العالم لازم لوجود الصانع ولهذا عبر بجواز الانفكاك ليشمل مذهب الحكيم منه

قوله نعم يرد الاشكال اى نقض بالعالم مع الصانع يرد على من عرف الغيرين

تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى على انه يرد عليه التشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة قوله وكذا بين الذات والصفة يرد عليهم انهم صرحوا بان الكلام فى الصفات اللازمة بل القديمة ولا يوجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع اصلا فلا يكفى مجرد الامكان الذاتى قوله لا يستقيم فى العرض مع المحل اى فى العرض الجزئى مع المحل الجزئى لان الكليين ليسا بموجودين فى الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر قوله وكالعلة مع المعلول وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا آه اذ التصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد قوله والتغير بحسب المفهوم ليفيد يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف فى الافادة بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق فى اول الكتاب قوله وان يكون العشرة قد وقع فى عامة النسخ ان المصدرية بدل لن النافيه وانه تصحيف فصل اذ لا يمكن عطفه على ما سبق الا بتمحل تقدير

ـه لانه لا يصدق ان يقال يجوز ان لا يتقوم العرض بالمحل بان يتقوم مع بقاء محله لانه خلاف اللزوم فيصدق المحدود مع ان الحد غير صادق

ـه قوله فى الصفات اللازمة لا فى مطلق الصفات لازمة كانت او غير لازمة فيه ان كون الكلام فى الصفات اللازمة بل القديم انما هو قول البعض منهم واما استدلال الجمهور على المغايرة بين الذات والصفات بما يقال فى العرف ليس فى الدار غير زيد مع ان فى الدار علم زيد وقدرته وسائر صفاته المحدثة يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الذات سواء كانت لازمة او مفارقة كما صرح به فى شرح المواقف شجاع

ـه جواب سؤال مقدر تقديره انه يجوز ان يوجد الذات بدون الصفات اللازمة الى الامكان الذاتى محمد

ـه جواب دخل مقدر هو ان انفكاك الصفة اللازمة ممكن وجائز بالنظر الى الذات بمعنى ان الذات لا يقتضى الاتصاف بها فيتحقق فى الذات جواز الانفكاك عنها فيكون غير الذات ومحصل الجواب ان المراد بامكان الانفكاك هو الامكان الوقوعى بان يقع الانفكاك فى وقت شجاع

ـه قوله ليسا بموجودين فيه ان الموجود فى الخارج عند المتكلمين هو الطبايع الكلية لا الاشخاص وتصور وجود الاعراض المقارن لعدم محلها بلا اشتباه. شجاع

هذا الايراد للخيالى كتبه مأخوذ منه

ـه قوله غير كاف فيه ان الشارح لم يقل ان مجرد التغاير بحسب المفهوم بين الموضوع والمحمول كاف فى افادة الحمل حتى يرد عليه انه غير كاف بل قال قوله يشترط التغاير بحسب المفهوم فى افادة الحمل ولا تنافيه اشتراط امر آخر مثل عدم اشتمال الموضوع على المحمول شجاع

ـه قوله غير كاف يعنى ان الاحسن ذكره ايضا على ان السياق يدل على انه كاف وفى بعض النسخ لم يرد فحكان الظاهر منه افادة امر زائد لا ارادا على الشارح كما ظن. بهشتى

وينتقض ايضا باللازم فانه غير الملزوم عند المعتزلة قوله ولا يجوز ما فيه لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضى النفسية وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا يقتضى مغايرته لكل جزء من اجزائه قوله تنكشف المعلومات عند تعلقها بها سواء كان قديما او حادثا فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل قوله يؤثر فى المقدورات بجعلها ممكن الوجود من الفاعل واما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين عند القائلين بوجه تعلقات القدرة كلها قديمة واما الناهون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى انها تعلقت فى الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة عند آخرين قوله وهى بمعنى القدرة فذكرها للتنبيه على الترادف وعلى صحة الاطلاق على الله تعالى القوى العزيز قوله والسمع والبصر هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة واولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات

ان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة هذا اذا كان الواقع ان المصدرية واما اذا كان الواقع ان النافية باللازم لان قوله وان يكون العشرة بدونه يكون ههنا جملة منفية حالية متصلة بقوله لانه من العشرة فصارت هذه الجملة الحالية تتمة لقوله لانه من العشرة فلا يرد النقض باللازم اذ اللازم ليس بعض الملزوم وان لم يوجد الملزوم بدون اللازم فلا يصح ان يقال لان اللازم ان اللزوم بكلمة من الدالة على التبعيض فافهم

ـه قوله وينتقض ايضا باللازم فانه غير الملزوم عند المعتزلة اقول يعنى اراد به النقض على قول صاحب التبصرة حيث قال ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر ابن حارث وخالف فى ذلك جميع المعتزلة وتوجيهه ان يقال ان لازم الشيء عند المعتزلة كان غير ذلك الشيء والواحد من العشرة لازم لها كما ان يد زيد لازم له فلا يصح قول صاحب التبصرة حيث قال قد خالف فى ذلك جميع المعتزلة ويمكن ان يجاب عنه ان لازم الشيء عند المعتزلة يكون غير ذلك الشيء اذا كان خارجا عن ذلك الشيء والا فلا والواحد من العشرة وان كان لازما للعشرة لكنه ليس بخارج عنها بل هو داخل فيها لانه جزء من العشرة وكذا يد زيد فيكون قول جعفر بن حارث فى ذلك مخالفا لقول جميع المعتزلة فيصح قول صاحب التبصرة حيث قال قد خالف فى ذلك جميع المعتزلة عجم

ـه قوله لان كون الشيء اى كون الواحد من العشرة وعدم تحقق العشرة بدون الواحد لا يقتضى كونه نفس العشرة حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرة الشيء لنفسه شجاع

ـه قوله فان للعلم تعلقات آه حاصله ان تعلق علم الله تعالى بالازليات قديم غير متناه بالفعل وتعلقه بالمتجددات على وجهين الاول تعلقه بانها سيوجد وسيعدم اى علمه بوجود كل منها مقيدا بوقت وجوده على وجه كلى وبعدمه مقيدا بوقت عدمه كذلك وهو لا يتقيد بالزمان والثانى تعلقه بانه وجد الآن او قبل وهذا حادث متناه بالفعل على حسب تناهى المتجددات متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تغيرا فى صفة العلم ولا تغيرا مرحقيقى فى ذاته بل يوجب تغيرا اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه

والمبصرات وللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجود المسموعات بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات في السبع قوله يحدث لها تعلقات حدوث التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا قوله توجب تخصيص احد المقدورين عند تعلقها به واعترض بانه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب لا يقال الارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع تحقيقه ان العلم التصوري عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالواقع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي نعم يرد ان يقال يجوز ان المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه قوله انه ليس بمكره ولا ساه ان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادة

الدليل ليس بصحيح شجاع

٣ قوله ومن تمسك به يلزمه ان يقول بالشم آه اى ومن تمسك على عدم الاتحاد بين العلم والسمع والبصر بان يقول العلم بالمسموع والمبصر حاصل قبل وجود المسموع والمبصر بخلاف السمع والبصر فلا يتحدان يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس لله تعالى بان يقول العلم بالمشموم والمذوق حاصل للمشموم بخلاف الشم والذوق واللمس فانها حاصلة بعد حصول المشموم والمذوق والملموس فلا اتحاد بين العلم وبين هذه الصفات فلا ينحصر صفاته تعالى في السبع والثمانية وذكر في شرح المواقف انه تعالى لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها قره كمال

٤ قوله فلا ينحصر قيل في جوابه انه لا يلزم ذلك لان السمع والبصر غير ثابت بالعقل بل ثبوته بالنقل فلما ثبت احتيج الى تأويله واما غيرهما من الحواس فغير ثابت لا بالعقل ولا بالنقل حتى يحتاج الى تأويله مسهه

٥ وايضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على مذهب الآخرين منهم كما مر مسهه

٦ قوله لا يقال الارادة صفة اختيار الشق الاول من الترديد اى اخترنا ان نسبة الارادة الى التعلقين والى الاوقات سواء فلا نم انه يحتاج لاحد المتعلقين الى مخصص آخر بل الارادة مع استواء نسبتها الى المتعلقين مخصص احدهما وهذا سند مساو للمنع شجاع

٧ اى مساواة نسبة الارادة الى الضدين والى التعلقين والى الاوقات لكن بمعنى الاحتياج الى مخصص آخر

٨ قوله الكلام آه اى وجود تلك الصفة محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح في اصل الجواب ابطال السند المساوي ش

٩ قوله الكلام في وجود تلك الصفة فانه اما بالايجاب وهو غير جائز واما بالارادة فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل فتأمل ثم نقل عنه في وجه التأمل انه تعالى في صفاته موجب باتفاق المتكلمين والحكماء فيكون وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد وجودها فهي مخصصة بذاتها م

نعم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصلح ان يكون مخصصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان اريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب قوله ولو شاء لوقع الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه قيل عليه وهذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد واعلم ان هذا المقام مجار للافهام والذي يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذي نجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر والله الموفق قوله كمن امر عبده فانه يأمره ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه

١٠ قوله الملازمة غير مسلمة اذ لهم ان يقولوا لا نم انه تعالى لو شاء شيئا لوقع ذلك الشيء لان معنى مشيته تعالى امره ولا يلزم من وقوع امره بشيء وقوع المأمور به مسهه

١١ اذ لهم ان يقولوا لا نسلم انه لو شاء لوقع ذلك الشيء فان معنى مشيته تعالى عندهم هو امره ولا يلزم من امره وقوع ذلك الشيء الا اذا شاء شيئا مشية قسر والجاء لوقع ذلك الشيء لكن وقوع هذه المشية في ايمان الكافر ونحوه عندهم ممنوع قره كمال

١٢ وقوله لكن الكلام على التحقيق ويؤيده قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض جميعا ويؤيده ايضا اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا مروي عن النبي عم وقد تلقته الامة بالقبول على ما ذكر في شرح المواقف قره كمال

١٣ قوله هذا انما يدل آه فيه ان قول الشارح اذ قد يخبر الانسان سند لمنع مقدمة من دليل المعتزلة القائلة بان هذا المعنى في يخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم لا استدلال على مغايرة هذا المعنى للعلم وقد صرح المحقق الشريف في شرح المواقف في مقصد الكلام فيما نقل عنه بان هذا الجواب منع وكذا قول الشارح وغير الارادة منع وان هذا المعنى راجع في نفس الامر الى الارادة تدبر شجاع

١٤ قوله وقياس الغائب آه ليس هناك قياس الغائب على الشاهد بل ثبوت هذا المعنى له تعالى يثبت بدليل ذكره الشارح بقوله والدليل عليه كما سيجيء ش

١٥ وانما قال لا يفيد ولم يقل لا يصح لان قياس الغائب على الشاهد قد يفيد وقد لا يفيد ولهذا لم يقل لا يصح سعد

١٦ اقول المراد من هذا المقام البحث من ان المعنى الذي يوجد في النفس ويخبر عنه هل هو نفس العلم او غير العلم فان هذا البحث محل الافهام يعني محل السكوت عجم

١٧ قوله والذي يخطر بالبال فيه ان المتبادر من كلام القوم هو ان المعنى الذي نجده من انفسنا هو المدلول المطابقي للعبارة فان قولهم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة يتبادر منه دلالة العبارة عليه بالوضع وما ذكره المحشي فهو ليس معنى العبارة بالوضع فلا يوافق كلام القوم شجاع

واعترض عليه بانه لاطلب فى هذه الصورة كما لا ارادة فالموجودة صيغة الامر لا حقيقته والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اى التى ثبت مغايرته للعلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت والمغايرة معا قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء قال فى التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى عليه السلام بدلالة معجزته ولو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبين كلاميه تدافع لابد فى التوفيق من التمحل فتأمل

قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويأولونه بايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة قوله ومع ذلك فهو قديم هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقائلون بحدوثه

قوله وذلك فيما لا يزال هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافى وحدة الصفة كالعلم الذى له كثرة ازلية بحسب تعلقاته واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل

لاظهر انه جواب عن الاعتراض منه

٣ قوله تعبير عن الحالة الذهنية فيه ان ما يعبر عنه بالامر هو المعنى الموضوع له الذى هو الطلب وما سماه بالحالة الذهنية فهو ليس معنى الامر حقيقة فلا اعتبارية تنجاع ٣ يعنى مجرد صيغة الامر لا يفيد بل لابد من الطلب فيه الذى هو عبارة عن الحالة الذهنية وانكاره مكابرة شرح ٤ اى التى ثبت مغايرته اشار به الى ان الالف واللام للعهد والمعهود الكلام المغاير للعلم والارادة فالدليل قائم على ثبوته صفة له تعالى لا على مغايرته للعلم والارادة لانها ثبتت آنفا ولو سلم فلا يمكن اثبات المغايرة بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء لان المجمع عليه والمتواتر عنهم اتصاف البارى بالكلام لا مغايرة الكلام لهما منه

٥ قيل وجه التوفيق وهو ان التوقف على الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء ليس بتوقف على الشرع اذ المراد بالشرع الموقوف على الاحكام المذكورة ليس الا احد الاعتقاد بوجوب الصلوة والحج ونظائرهما وتصديق النبى عليه السلام منه اذ هو مقدم عليه لكونه من جملة الاحكام المذكورة بل هو متوقف على تصديق النبى عليه السلام فيكون بعض هذه الاحكام كالكلام موقوفا على بعضها ولا محذور فيه تأمل منه ٥ قوله لابد فى التوفيق فقد يقال ثبوت الشرع يتوقف على الكلام اللفظى وما يتوقف على الشرع ثبوت الكلام النفسى فلا دور وهو معنى التمحل ش ٥ قوله لابد فى التوفيق من التمحل وهو ان المراد من الشرع الموقوف عليه الشرع الخاص وهو السنة والاجماع والمتوقف على ثبوت الكلام الشرع مطلقا فلا تدافع منه

٧ قوله وقيامه جواب عما يقال ان القائم به تعالى التكلم لا الكلام والنزاع فى الثانى لا الاول وهو ليس نفس التكلم بل اثره كما ان النقوش الخطية اثر الكتابة قوله احمد ٧ قوله والمعتزلة آه يرد عليهم ان المأخذ اما قديم او حادث فعلى الاول يلزم زيادة شئ من الصفات على الذات وتعدد القدماء وهم يتحاشون عنه وعلى الثانى يلزم قيام الحادث بذات الله تعالى الا ان يقال انه اعتبارى غير موجود فى الخارج والممتنع قيام الحادث الموجود بذاته تعالى كما سبق سيجا فلى زاده

واجيب بان ذلك فى الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها قوله بانا نعلم اختلاف هذه المعانى فان الامر من حيث هو امر غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق انه زيد من حيث هو كاتب قوله واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو سلم فجعل البعض راجعا الى الآخر ليس اولى من عكسه ولا شك فى وجود نوع الاستلزام بين الكل قوله كما اذا قدر الرجل آه واعترض عليه بان فيه عزما على الطلب واما حقيقته فلا شك فى كونها سفها لا يقال يلزم منه ان لا يأمر النبى عليه السلام بشئ اصلا وانه قطعى البطلان لانا نقول فرق بين الامر الصريحى والضمنى والسفه هو الامر الصريحى للمعدوم قوله لئلا يسبق الى الفهم آه فان القرآن شايع الاستعمال فى اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وايضا فيه تنبيه على الترادف قوله وانت خبير بان المتحرك آه يعنى ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسى فلا ضرورة فى العدول فقوله والا لم يصح اتصاف البارى تعالى يريد به الصحة بحسب اللغة قوله ويراد به الالفاظ المنطوقة يرد عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب النص والتفصيل انه لما تمسك المعتزلة بان القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا

الابن ذلك الفعل المأمور به وقت وجود هذا الابن ولا شك ان كون الابن موجودا فى الاستقبال فى كون المطلوب امرا تقديرا لا ينافى ان يكون نفس الطلب التقديرى حاصلا بالفعل قبل وجود الابن قره كمال

٥ قوله فرق آه يعنى ان اوامره صلى الله تعالى عليه وسلم للحاضرين بالقصد وللغائبين بالتبع والامر للمعدوم ضمنا وتبعا ليس بسفه مع انه عليه السلام فى كثير من خطاباته للحاضرين قال الا فليبلغ الشاهد منكم الغائب على ان الخطاب للغائب على تقدير حضوره لا من حيث هو غائب منه

٧ واما خطاب النبى عليه السلام باوامره كله مكلف يولد الى يوم القيمة فخطاب به لموجود حاضر قصدا او لمعدوم او غائب ضمنا وتبعا فلا بعد فيه صلاح

٨ قوله والضمنى آه وهو امر النبى عليه السلام لنا فانه عليه السلام امر الصحابة صريحا وكان ذلك الامر امرا لنا ضمنا والامر الضمنى للمعدوم ليس بسفه ش

٨ فانه اذا قيل فليصل الصلوة كل عاقل بالغ كان امرا للموجود صريحا وللمعدوم ضمنا تأمل

٩ والحق ان السفه هو الفعل المعدوم حال العدم واما الطلب عليه بان يفعل به حال كونه موجودا لا سيما بالنسبة الى من كان الكائن كالمكون فى كونه متحقق الوجود فى وقت تأمل

١٠ يعنى ان اطلاق لفظ القرآن على اللفظ المقروء المؤلف من الاصوات والحروف شايع عند اهل اللغة والعرف العام وعند القراء واهل الكلام جميعا قره كمال

١١ قوله على الترادف عند اهل الكلام سيما عند المؤلف الامام وان شاع استعمال القرآن فى اللفظى والكلام فى النفسى منه

١١ قوله على الترادف اى التساوى على ما سبق من انهم يريدون بالترادف التساوى والا فهما ليسا بمترادفين سيجا فلى زاده

اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك او المجاز المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل قوله خصه باسم الكليم وقال بعضهم خصه به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد قوله انما هو باعتبار دلالته فيه اعتبار العلاقة يشعر كونه منقولا لا مشتركا ويكون ايضا مجازا في المنقول عنه وهو باطل وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضي تأخير الوضع حتى يكون منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين مشكل لا ضرورة في التزامه قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم يرد عليه ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بان ما يقرؤه كل احد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرائيل وان كان اسما للنوع القائم به يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه تعالى حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع

ـــ قوله خصه به الفرق بين الوجهين ان موسى ع م سمع كلامه تعالى من جهة واحدة لكنه بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا في الوجه الاول وفي الوجه الثاني سمعه من جميع الجهات على خلاف العادات مسهه

ـــ فيه ثلاثة اوجه احدها انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كيف ولا كم وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه تعالى اكرم موسى عليه السلام فافهم كلامه بصوت من غير كسب لاحد من خلقه كمال

ـــ حاصله منع الملازمة بين اعتبار العلاقة والنقل بان يقال لا نسلم ان مجرد اعتبار العلاقة يستلزم كونه منقولا بل لا بد في النقل من تأخر الوضع وما قاله المحشي من ان اثبات عدم ترتب الوضع آه ليس بجيد لان وظيفة المجيب ليس الا المنع فاين الاثبات من ذلك فتأمل

ـــ فانه لو كان مجازا في المنقول عنه يصح نفيه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهذا باطل قطعا كمال

ـــ والحاصل ان المنقول انما يلزم اذا هجر وضعه الاول واما اذا لم يهجر بل استعمل فيه ايضا كان مشتركا واشتراط عدم العلاقة في المشترك ممنوع صلاح

ـــ قوله وجوابه هذا الجواب وكذا الثاني جواب بالمنع الا ان الاول جواب بتسليم تاخير الوضع مع منع استلزامه اعتبار العلاقة والثاني بمنع استلزام اعتبار العلاقة ترتيب الوضع ولاجل ان الاول لا يرد عليه شيء قدمه وان كان في كل منهما منع وتسليم محمد

ـــ قوله فيصح نفيه عنه بان يقال ليس ذلك الشخص مخصوصا بكلام الله تحقيقه واللازم باطل فالملزوم مثله فينتج ان كلام الله ليس اسما للنوع القائم بذاته تعالى فيه انه ان اريد بصحة نفيه عنه صحة ان يقال لا يصدق معنى كلام الله تعالى وهو النوع على ذلك الشخص فالملازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اريد به صحة ان يقال ذلك الشخص ليس المعنى الموضوع له للفظ كلام الله تعالى فالملازمة غير مسلمة وبطلان اللازم ممنوع الا يرى ان لفظ الانسان غير موضوع لزيد وليس مسماه اعني

وذلك الفرد الخاص قوله ليس مرتب الاجزاء في نفسه يشكل الفرق بين قيام لمع وملع ونظائرهما اذ لا فرق الا بترتب الاجزاء قوله ويفسر باخراج المعدوم لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى يرد عليه انه يجوز ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما سيجيء اتحد الدليلان وجوابه انه مردود بان صفة الشيء لا يقوم بغيره و لظهور بطلانه لم يتعرض له قوله يجوز اطلاق كل ما لا يقدر هو عليه يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه قوله فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل يرد عليه منع مشهور لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد اشرنا الى ما له وعليه ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به البارى تعالى ازلا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى قوله ومبنى هذه الادلة كانه اراد ما عدا الدليل الثاني او بنى الامر على التغليب قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز

ـــ ولك ان تقول انا نتعقل معنى الحيوان الناطق مثلا في زمان معين بتقدم الحيوان على الناطق ونتعقل ايضا في ذلك الزمان المعين معنى الناطق الحيوان بتقدم الناطق على الحيوان وليس هناك ترتب زماني بين المعنيين وهذا ظاهر بالوجدان لا ينبغي ان ينكره عاقل فلم لا يجوز ان يقوم بذات الله تعالى القوى الكامل الفاظ ومعان ازلية مترتبة ترتبا عقليا غير جسماني لا ترتبا زمانيا اصلا قره كمال

ـــ اي لم يرد الاخراج الذي هو نسبة بين المخرِج والمخرَج بل هو مبدأ الاخراج وهو التكوين صفة حقيقية لا اضافيات ولا اعتباريات كم

ـــ قوله فانها دالة الخ والحاصل ان الاخراج والترزيق والاحياء والاماتة الى غير ذلك عبارات دالة على الاضافة المحضة لكن المراد مبدأ هذه الاضافات ومبدؤها صفة حقيقية هي المسمى بالتكوين واثبتها الحنفية وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثر القدرة صحة وجود المقدور من القادر واثر التكوين هو الوجود بالفعل كمال

ـــ اي لتوقف الجواز الشرعي على عدم ايهام ما لا يجوز في شانه تعالى حتى لا يجوز ان يقال هو اسود لكونه قادرا على السواد وذلك لايهامه كونه تعالى جسما تعالى عن ذلك علوا كبيرا قره كمال

ـــ اي على اللزوم والملازمة التي هي مؤدى قوله لو كان حادثا فاما بتكوين آخر او بغيره منع مشهور يعني لو كان حادثا لا يجب ان يكون بتكوين آخر حتى يلزم التسلسل ولا بغير التكوين حتى يلزم استغناء الحادث عن المحدث والاحداث لجواز ان يحدث بتكوين هو نفس ذلك الحادث لا يبطلنه ذلك من دليل ومدار المنع على المقدمة المشهورة وهي انه يجوز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين بحر الافكار

ـــ فيه ان التكوين مكون لتكوينه فلو كان تكوين التكوين عين التكوين لزم ان يكون التكوين عين المكون وسيجيء من المص التكوين غير المكون سجاع

ـــ قوله ويمكن وحاصل الجواب ان نفس التكوين من حيث اتصاف البارى تعالى به وقيامه به تعالى يجوز ان يكون متعلقا ازلا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء

عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى نعم الموجب

ايضا بل نقول هذا موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة

والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى قوله والمكون حادث

بحدوث التعلق او بكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص وهذا

هو الانسب بالمتن قوله وما يقال اى في جواب استدلال القائلين

بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما

لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق

فاما ان يستلزم آه وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم

الحدوث وليس بشئ لشيوع نظائره توسيعا للدائرة الايرى

انه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه

على انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا قوله ومن ههنا اى ومن اجل

ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه قوله وهو

غير المكون عندنا جعله بعضهم من تتمة الجواب وحمل الغير على

المصطلح وقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة

كالضرب والا لما كان غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون وليس

بشئ لان صحة الانفكاك في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي

المكون موجودة في الاضافة ايضا على ان عدم الغيرية لا يكفيه

قوله وحاصله اى حاصل الجواب عن هذا الاستدلال نقض تفصيلي بحر الافكار

قوله وحاصله آه فيه انه لو كان حاصل الجواب منع الملازمة لزم ان يكون ما ذكر فيه من ان القول بتعلق وجود المكون آه كلاما على السند الاخص اذ فيه سندا آخر وهو انه يجوز ان يكون التكوين قديما ويكون تعلقه حادثا فيكون المكون حادثا بل حاصل الجواب معارضة الزامية س

اى لا نسلم لزوم قدم المكون من قدم التكوين المتعلق به وكيف فان تعلق وجود المكون اذ ليس ذلك التعلق الا نفس الاحتياج الى الغير او مستلزما له والاحتياج الى الغير هو نفس الحدوث بحر

وجه الالزام انه بنى الجواب على ما قالوا ولم يرض به مصلحه واذا كان الزاميا لا يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب ان يذهب الى الاحتمالات الباطلة حتى يحصل الالزام كمال

فكأن الشارح قال ومن اجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية يقال ان التصريح بكل جزء من اجزائه اشارة الى الرد على من قال بقدم الهيولى مثلا وانما قلنا اشارة الى الرد لان مراد المصنف ههنا من التكوين تكوين الله تعالى بكل جزء من اجزاء العالم لا في الازل بل في وقت حدوثه فيظهر من هذا الكلام ان لوجود جميع اجزاء العالم بداية فيبطل قدم الهيولى ونحوه كمال

قوله لان صحة الانفكاك حاصله انه ان اريد بصحة الانفكاك صحة انفكاك التكوين عن المكون فبطلان التالي ممنوع اى لا نسلم انه يصح انفكاك التكوين عن المكون وان اريد بصحة انفكاك المكون عن التكوين فالملازمة ممنوعة اى لا نسلم انه لو كان التكوين اضافة حادثة لم يصح انفكاك المكون عن التكوين وعلى كلا التقديرين لا يتم الجواب فجعل الجواب بجعل قول المص من تتمة الجواب ليس بشئ بل هو كلام ابتدائي اورده المص ردا على الاشعري حيث ذهب الى ان التكوين عين المكون وهو خلاف ما عليه الجمهور مرعج

قوله فلا يكون اضافة محصوله انه لو كان التكوين اضافة حادثة لم يكن غير المكون اى لم يصح الانفكاك

اللزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثة مع الذات قوله

لان الفعل يغاير المفعول قيل عليه ان التكوين ليس نفس الفعل

بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه ولو سلم لكان

غير الفاعل ايضا فيكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام

الزامي فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية ويمكن ان

يراد بالفعل ما به الفعل ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا

وقد عرفت آنفا جواب التسليم الاول بل الثاني ايضا فتدبر قوله

مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين

والايجاد قوله اقدم منه القدم اما لغوي فالمعنى ادوم منه و

اسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحي بان يلاحظ لزوم قدم

العالم ايضا فالمعنى اقوى منه قدما واولى به لانه قديم بذاته والتكوين

قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا وذلك بحكم الضرورة

فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام

اوفق الوجوه الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال اوجبه المبدأ

الكامل فقد خفي عليه الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الواسطة

قوله بمعنى الانكشاف التام يشير الى ان الرؤية مصدر مبني للمفعول

لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل صفة الرائي

فمحصول الدليل ان التكوين مبدأ الفعل ومبدأ الفعل يغاير المفعول فلا يتم المنع المذكور بحر

وقد عرفت ان الضرب ليس نفس الفعل بل هو اسم ما قام بالضرب مأخوذا مع الاضافة فكلام المحشي مبني على ما دل عليه ظاهر كلام الشارح فتدبر كلنبوي

لان المراد بالتكوين مبدأ الفعل والضرب انما يكون فعلا والمثال يجب ان يكون موافقا للممثل له بخلاف النظير بحر

وهو ان يقال عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كمال

هذا الجواب من المحشي مبني على تسليم كون الغير بمعنى الغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشئ لصحة الانفكاك رد جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثة للذات انتهى مصلحه

قيل والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وقد عرفت ان الدليل على عدم مغايرة الجزء للكل والصفة للموصوف عام يتناول الحادث فتدبر كلنبوي

ولما لم يكن التكوين والايجاد زائدا على الممكن بل كان عينه لما بقي الاحتياج يرد عليه ان هذا انما يتم اذا لم يكن الماهيات انفسها مجعولة وذا ليس كذلك بحر الافكار

اذ العالم على تقدير كون التكوين نفسه كان مستندا الى نفسه من غير احتياج الى امر آخر والمستند الى الذات من غير احتياج الى امر آخر يجب ان يكون قديما كالباري تعالى فالمعنى حينئذ اى معنى قوله اقدم من العالم انه اقوى آه بحر

قوله لانه قديم يفهم من هذا التعليل ان العالم قديم بالتكوين مع ان قدم العالم مبني على مذهب الحكيم وهم لا يقولون بان صدور العالم منه تعالى بالتكوين بل بالايجاب الا ان يقال ان المراد بالتكوين مطلق

قوله بمعنى ان العقل اذا خلى آه هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل
النزاع اذ الخصم قائل به قوله ضرورة انا نفرق بالبصر يرد عليه
انه ان اريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة وان اريد باستعمال
البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع والتحقيق
ان الفرق بمدخل من البصر لا يقتضي كون المفروق مبصرا قوله اذ
لا رابع يشترك بينهما يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود
بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية و
المذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما فان قلت عليه
الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضير في
النقض بها على انها تقتضي صحة رؤية المعدومات مع استحالتها
قطعا قلت يجوز ان يشترط بشئ من خواص الموجود الممكن
قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم
وايضا لو علت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هف
وفيه نظر قوله ولا مدخل للعدم في العلية لان التأثير صفة
اثبات فلا يتصف به العدم وما هو مركب منه كذا في شرح المواقف
ويرد عليه انه لا يمتنع الشرطية فلا يتم المق قوله ويتوقف
امتناعها اي امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية

ك وهو اعم من الامكان الذاتي المفسر بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات مسه

ل اي بامكان رؤيته بهذا المعنى وانما النزاع في الامكان الخاص الذاتي بل في الامكان الوقوعي الذي هو عبارة عن الاستعداد بحر الافكار

ك مع انهما غير مرئيين لكونهما عدميين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عديم البصر وعديم اليد بحر

ك فعلى التقدير الثاني لم يحصل المطلوب وعلى التقدير الاول يصير الدليل عين المطلوب يرد عليه ان الدليل بالحقيقة تفصيل للمدعى والتفصيل يصح جعله دليلا للمجمل او جزء الدليل كما يقال هذا انسان لانه حيوان ناطق وقد تقرر ذلك في علم المنطق ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان المسئلة بديهية وما توهم المورود من استدلال عليها هو تنبيه وتفصيل لها نوع تفصيل فلا يلزم المحذور بحر الافكار

ث قوله يرد عليه يعني يجوز ان يكون العلة المشتركة التحيز المطلق سواء كان بالذات كما في الجوهر والجسم وبالتبع كما في العرض او وجوب الوجود بالغير او المقابلة وشئ من الامور العامة وكل منها لا يوجد فيه تعالى فلا يثبت صحة رؤية الله تعالى اقول المراد من العلة متعلق الرؤية وكل من هذه الامور امر اعتباري فكيف يتعلق به الرؤية والمراد من سلب الرابع سلب ما يصلح للعلية فتدبر في الوجود الواجب بالغير كلنبوي

ل قوله على انها اي لو كانت الامور المذكورة العامة عليها لكن رؤية المعدوم محال فلا يكون الامور العامة علة لصحة الرؤية س ع ك لتحقق الامور العامة فيها مع انا جازمون من غير شائبة الوهم بامتناع رؤية المعدومات بحر ن قوله من خواص الموجود آه فلا يلزم صحة رؤية المعدومات ولا صحة رؤية الواجب فالاولى ان يقول من خواص الممكن الموجود ولا يخفى عليك ان هذا الشرط شرط للعلية لا لوجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة كلنبوي

ند وفيه نظر نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشئ من خواص الموجود كما اشير اليه آنفا انتهى فلا يلزم صحة رؤية المعدوم الممكن من حيث انه معدوم

ث بالغير وهو لاينا في الامكان الذاتي كلنبوي

لفقد شرط او وجود مانع ما لا يمنع الصحة المطلوبة قوله ثم لا يجوز
ان يكون آه جواب لقوله والواحد النوعي قد يعلل آه ويرد عليه ان
حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك في الواقع و
هو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك
التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام
الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا
من بعيد لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب و
الممكن قوله انما ندرك منه هوية ما رد بان مفهوم الهوية المطلقة
امر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئي خصوصية الموجود
فلعل تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا
الدليل منقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى قوله والمعلق بالممكن
ممكن يرد عليه انه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة
والعلة قد يمتنع عدمه والسر فيه ان الارتباط بحسب
الوقوع لا الامكان قوله وقد اعترض عليه بوجوه منها
ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري واجيب بان النظر
الموصل بالى نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم
الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح المواقف

ما ذكره الشارح من انه لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية الجوهر او العرض الى قوله وفيه نظر فهو كلام صاحب المواقف في جواب منع وجوب اشتراك علة صحة الرؤية مبالغا في ترويج الدليل العقلي لاثبات صحة الرؤية وليس من تتمة دليل القوم فلا يرد عليه ان ما عداه مستدرك على ان الشريف المحقق رحمه الله تعالى قد زيفه في شرح المواقف بما سيذكره المحشي رحمه الله تعالى من قوله رد بان مفهوم الهوية المطلقة آه وقال بعد ذلك والمعتمد في ذلك الدليل السمعي على ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي س ع

ك قال الشارح وكذا يصح آه اقول هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كان الوجود علة للرؤية لزم ان يكون كل موجود مرئيا وليس كذلك كلنبوي

ث قوله امر اعتباري آه بل نقول صدق تلك المقدمة يستلزم احد الامرين اما وجود الكلي من حيث هو كلي في الخارج ممتازا عن المشخصات والاشخاص امتيازا بحسب الخارج واما صحة رؤية المعدومات الخارجية فلان تلك الهوية المطلقة المشتركة التي هي متعلق الرؤية ان كانت موجودة في الخارج لزم الامر الاول وان لم تكن موجودة في الخارج لزم الثاني وكلاهما مستحيلان قطعا بحر

ند قوله منقوض آه بان يقال نحن قاطعون بملموسية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق باللمس بينهما ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود آه وهو مشترك بين الواجب وغيره فيصح ان يلمس الواجب مع انه محال فالدليل ليس بصحيح س ع

ل قوله يرد عليه ان المعلق بالممكن لا يجب ان يكون ممكنا لان ما يلزم من الممكن قد يكون ممتنعا بالذات وذلك انما يجوز اذا كان الممكن ممتنعا بالغير كعدم العقل الاول بحر

ه قوله والعلة قد يمتنع آه اشارة الى انه لا يستدعي ذلك التعليق بالممكن امكان المعلق الذي هو انتفاء المبدأ الاول مع امكان المعلق به الذي هو انتفاء العقل الاول اذ لا يترجح وجوده ولا عدمه بالنسبة الى ذاته بحر

و وتحقيق ذلك ان مؤدى الشرطيات الكلية مثلا هو انه كلما تحقق المقدم تحقق التالي وتحققه انما يتصور اذا امتنع وجود المقدم بدون وجود التالي سواء امتنع وجود التالي بدون وجود المقدم اولا فلان للكلام بحصر

ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضى الا العلم بوجه كمن يخاطب من وراء الجدار قوله وان كانوا مؤمنين آه روى ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار من عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال اصلا

وا طلاق المؤمنين عليهم باعتبار ما كانوا عليه

قوله والجواب منع هذا الاشتراط آه للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية لا فى الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى كذا فى شرح المقاصد قوله كالمعدوم لا يمتدح يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص اعنى العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك واتخاذ الولد فى القرآن مع امتناعهما فى حقه تعالى قوله لكان عالما بتفاصيلها واما الكسب فيكفيه القصد والعلم مجملة والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثانى فيكفيه العلم الاجمالى قوله بل لو سئل عنها ولو فى حال المباشرة لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعى الحصول وبه يندفع ما يقال

الاشتراط المذكور فان قلتم بما قلنا سمى بالانكشاف التام او العلم الضرورى ثبت المطلوب وبالله التوفيق منه

لا الذى يخلقه الله تعالى فى الدنيا فى الحيوانات هل يجوز ان يتعلق به تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عندنا كالمبصرات الجسمانية او لا يجوز ذلك عندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم فى النوع الآخر من الرؤية المخالفة لها بالحقيقة والماهية واللوازم والشروط المسماة تلك الرؤية المخالفة عندكم بالانكشاف التام وعندنا مسماة بالعلم الضرورى ولم نسمها الرؤية بحر

٨ واما الموجود فيمتدح بنفى الرؤية وان لم يكن رؤيته فان قلت لا يمدح ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات لا يرى ولا يتمدح بنفى مع انه ممكن الرؤية بحر

٩ قوله كما ان الاصوات آه والحاصل ان عدم التمدح بعدم الرؤية ليس لامتناعها والتمدح به ليس لامكانها بل امتناع الشئ مطلقا لا يمنع التمدح بنفيه ولا يقتصر التمدح بنفى الشئ على امكانه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك والنظير آه قول الحمد

١٠ ولا يرد عليه انه يمدح بالتفرد والاستقلال اذ الظاهر انه تمدح بنفى الولد والصاحبة والشريك تفصيلا وان كان هو تمدحا بالتفرد والاستقلال فى الالوهية منه

١١ لا بد لنفى ذلك من دليل فما لم يثبت ذلك لم يصح الاستدلال المذكور فى الشرح اعنى قولهم لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها بحر

١٢ وههنا ابحاث الاول ان مراد ذلك المستدل هو الالزام على المعتزلة وليس مراده التحقيق على جواز الرؤية وبيان ذلك ان المعتزلة لما استدلوا بهذه الآية على عدم جواز الرؤية قال ذلك المستدل فى جوابهم ان الآية لا تدل على عدم جواز الرؤية بل تدل على جوازها وهذا القدر من المعارضة يكفى لنا فى الالزام عليهم غاية ما فى الباب ان استدلالهم واستدلالنا لما تعارضا تساقطا لكن تساقط الاستدلالين لا يضرنا لان غرضنا رد استدلالهم بالآية وقد حصل هذا الغرض وغرضهم تحقيق عدم جواز الرؤية ولم يحصل هذا الغرض كما عرفت

يجوز ان لا يشعر بشعوره او ان لا يدوم قوله اى عملكم على ان ما مصدرية ينبغى ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول بعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود واما ما الموصولة فهى عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا قوله افمن يخلق كمن لا يخلق الآية قد توجه بالحمل على خلق الجواهر لكنه خلاف الظاهر قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة فى هذا المقام قوله لبطل قاعدة التكليف وهى ان المكلف به امر اختيارى البتة قوله والمدح والذم والثواب والعقاب قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتها كما لا يسئل عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار قوله اشارة الى خطاب التكوين اى قوله تعالى كن فان الله تعالى اجرى عادته فيما اذا اراد شيئا على ان يقول له كن فيكون قوله وهو عبارة عن الفعل آه ويؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فهى من الصفات الفعلية وفى شرح المواقف ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال

اى اضافة العمل الى ضمير الخطاب

وهو ان الله تعالى خالق بجميع افعال العباد

اى نوعيا والافلا عموم له بحسب الوضع الشخصى منه

٦ قوله وورود الآية عطف على قوله كون الخلق والمراد بالآية السابقة قوله افمن يخلق كمن لا يخلق اى ويمنعون ورود هذه الآية فى مقام كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة لكن قوله اتعبدون ما تنحتون آه يدل على ان خلق العمل مناط ايضا قره كمال

٧ لكن قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون يدل على ان خلق العمل ايضا مناط لاستحقاق العبادة قره كمال

اى لخلق الاعيان

٨ يعنى انه يصح ان يوجده العبد المطلق بالاستقلال والقدرة والاختيار فان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا فى ايجاده قادرا عليه لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا وكذلك بطل التأديب الذى ورد به الشرع اذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعله بحر الافكار

٩ والحاصل ان تكليف ما لا يطاق غير جائز عند المعتزلة وغير واقع عندنا فلو كان جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى لزم ان يكون تكليف العباد بافعالهم تكليفا بما لا يطاق لان المفروض ان الكل بخلق الله تعالى قره

١٠ ليس المراد به اعتبار المحلية المحضة من غير مدخل اصلا فى حصول الفعل على ما هو المشهور من مذهب الاشعرى بل المحلية التى لها مدخلية فى الايجاد على جرى العادة على ما هو التحقيق من مذهب الاشعرى ونقل عنه ايضا قيل على هذا كلامنا فى المدح باعتبار الفاعلية لا باعتبار المحلية قلت المدح باعتبار الشرطية العادية او السببية العادية من قبيل المدح باعتبار الفاعلية على ان الفاعلية الحقيقية للعبد لما لم تثبت عندنا فلا مدح بها عندنا بل بالمحلية منه

١١ قيل عليه الكلام فى كون العبد مستحقا للثواب والعقاب بواسطة العمل كما يدل عليه قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وايضا لو كان الثواب بمحض فضله ولم يكن للعمل دخل لم يكن لاختصاص الثواب والعقاب للمطيع والعاصى معنى وفيه ان الباء فى الآية للمقابلة لا للسببية فلا تأثير لتوسط الاعمال فى اعطاء الثواب واجراء العقاب منه

١٢ ويحتمل ان يراد بحكمه تعالى علمه تعالى بوقوع افعال العباد ولهذين الامرين قال الشارح لا يبعد آه كلنبو

فهو من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدى الى التكرار قوله والرضاء انما يجب بالقضاء قيل عليه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجاب بان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله بل بتعلق صفة من صفاته ايضا مما لا سترة فى صحته ثم ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كما تشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضاء الاول هو الاصل والمنشا للثانى اختار الشارح هذا الطريق فى الجواب فليتأمل قوله حكى عن عمرو بن عبيد قال المعتزلة انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوها فليس بشئ اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضاء وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة مطلقا وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض او نفس ذلك الترك

ذون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه لا يلزم من وجوب الرضاء بشئ باعتبار صدوره من فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء عليهم السلام وهو باطل اجماعا انتهى قول احمد

ــد الاولى ان يقال للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار ايجاده ونسبة الى العبد باعتبار محليته والرضاء انما يجب باعتبار النسبة الاولى صلاح الدين

ــلا قوله وانت خبير توجيه لما اختاره الشارح وجواب عن طرفه بان القضاء فعل على ما ذكره الشارح لا صفة كما زعموا منه

ــه قوله بفعل الله الاول على تقدير كون القضاء عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام والثانى على تقدير كونه عبارة عن ارادته تعالى الازلية وقوله ايضا اشارة الى الرضاء بالفعل والى الرضاء بالكفر من حيث متعلق مقتضى والاستلزام ان الرضاء بهما لا يتصور الا بالرضاء بالطرفين من حيث كونهما متعلقين فهو فى الحقيقة اخذ قيد الحيثية كلنبوى

ــو وجهه ان قول الشارح يأبى هذا التوجيه الا ان يقدر فيه بعد قوله دون المقضى من حيث ذاته منه

ــلد الظاهر ان مراد المجوسى السخرية به لا قائل بارادته كما زعم البعض يدل عليه قوله ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى قول احمد

ــلد انه قال ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى فى شرح المقاصد وخالفت المعتزلة فى الشرور والقبائح فزعموا ان الله تعالى يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده والتفصى عن ذلك بان يقال قالت المعتزلة انه تعالى آه بحر

ــلد اى فى التفصى عن لزوم النقص والمغلوبية فان تخلف المراد عن الارادة التفويضية لا يدل على العجز اصلا ولا يوهمه بخلاف التخلف عن الارادة القسرية فلا يلزم الشناعة كلنبوى

فانه امر قد يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامعه نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا فلا يجوز فى حقه تعالى قوله وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الاشعرى او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او بايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروى عن امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان تؤثرا فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ ابى اسحق او على ان يؤثر قدرة العبد فى وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضى والمقصود ههنا ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعرى ويجب ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لا يجرى الا فى المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر قوله لما صح تكليفه لبطلان تكليف الجماد بالضرورة واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره وقد يرد ايضا على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد هذا على الاشعرى لجواز ان يكون

قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته واختياره وارادته من غير ان يكون هناك تأثير منه او مدخل فى وجوده سوى كونه محلا له بحر

ــلا اعلم ان ما ذكره المحشى مبنى على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لافاضة المبدأ وصرح فى شرح الاشارات بان الكل متفقون على صدور الكل منه تعالى وان الوجود معلول له تعالى على الاطلاق وان تساهلوا فى مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض مركز والافلاك قسى والحوادث سهام والانسان هدف والله هو الرامى فاين المفر يشعر بذلك كلنبوى

ــلا ان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير و اذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من الارادتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق قول احمد

ــه كما فى لطم اليتيم تأديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره قول احمد

ــو فمذهب القاضى والاستاذ متحدان فى ان افعال العباد بمجموع القدرتين الا انها عند الاستاذ بتأثير القدرتين فى اصل الفعل ووصفه وعند القاضى بتأثير قدرة البارى فى اصل الفعل بالاستقلال وقدرة العبد فى وصفه مع تأثير قدرة البارى فيه ايضا على ما يقتضيه قاعدة انه تعالى خالق كل جوهر وعرض ولا يخرج عن قدرته شئ او بلا تأثير لقدرة البارى فيه بناء على انه ليس بجوهر ولا عرض بل من قبيل الحال ولهذا قيل هذا عين مذهب الماتريدى ولا جبر فيه اصلا وهو الصواب منه

ــلد لان العبد اذا لم يصدر عنه الفعل اصلا لا من جهة الكسب ولا من جهة الايجاد فهو بمنزلة الجماد بحر

ــلد الظاهر ان مراد الشارح ههنا هو الالزام على الجبرية

داعيا الاختيار الفعل له قوله فان قيل بعد تعميم ارادة الله آه هذا
بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله
فان قيل فيكون الكافر مجبورا آه بيان بالنسبة الى الموجودات فقط
وقد فصل في السؤال والجواب هنا ما لم يفصل هناك قوله فيجب آه
والا لجاز انقلاب علم الله تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته وهكذا
الحال في الامتناع وان اخبر بان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان
اثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث
المرفوع ﴿ ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ﴾ والاظهر ان يقال
ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لانها علة الوجود وعدم
العلة علة العدم هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في
غير نفسه تعالى لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم قوله فان قيل
فيكون فعله الاختياري واجبا قد تمنع هذه المقدمة ايضا لان العلم
تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة
والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد
للفعل فتأمل قوله محقق للاختيار فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد
وهو لمق ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا
فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعري وهو جبر متوسط

علة العدم وظهر منه ان العدم ليس باثر الارادة
اذ لو كان اثرها وقد كان اثر عدمها فيلزم التوارد
وبك النظر في علية العدم ويمكن ان يقال اراد
بالعدم ترك ذلك الفعل وهو من اقبال الموجودة
كلنبوى

مثلا عدم زيد يكون بانعدام ارادته تعالى
بوجوده فلا يستدعي اي عدم زيد علة الى
تعلق الارادة

قال في شرح المواقف ان ما علم الله تعالى عدمه
من افعال العباد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا
لجاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من
افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا لجاز
ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه
يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع
قره كمال

ومنشأ ذلك كما سبق هو انهم يقولون
ارادة الله تعالى لافعال العباد وجودا وعدما
ليست الا ارادة تفويضية دون ارادة النفس
والتخلف في الاول ليس بممتنع ولما لم يثبت عندنا
ارادة تفويضية لحكمنا بامتناع التخلف مطلقا
سواء كان بالنسبة الى فعل نفسه او الى فعل غيره
بحر

اي كما يمنع المقدمة القائلة بان
العلم والارادة ان تعلقا بوجود الفعل يجب
وقوعه وان بعدما منه يمتنع

اما منع المقدمة الثانية فلما ذكر في الشرح من
ان الوجوب بالاختيار محقق له لا مناف اما منع
المقدمة الاولى فلانا نقول وجوب فعله الاختياري
انما يلزم اذا كان علمه تعالى سببا لاختيار العبد فعله
مقدما عليه بالعلية وليس كذلك بحر

يعني اذا تعلق علمه تعالى بان العبد فيما لا يزال يختار
الفعل مثلا فتعلق ارادته بايجاده فيما لا يزال
على وفق اختيار العبد لا تصير الارادة سببا لاختيار
العبد الفعل لانها متفرعة عن العلم التابع له فلا
تستدعي لوجوب الاختيار فلا يصير الفعل الاختياري
واجبا من جهة تعلق الارادة ايضا كما لا يصير
واجبا من جهة تعلق العلم بحر

واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى
الارادة صفة من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح
فيكون الاختيار من الله لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته
تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق
قوله وايضا منقوض آه توجيه النقض بالعلم ظاهر واما بالارادة
فبني على ازلية تعلقاتها ايضا وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن من
ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الازل ان تتعلق
ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له
اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر قوله مدخلا في بعض الافعال
اي بالدوران والترتيب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار
لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه قوله وتحقيقه ان صرف العبد آه
صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة بمعنى انه
يصير سببا لان يخلق الله صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة
اي جعلها متعلقة بالفعل فيجوز ان يكون لذاتها على ما عرفت في
ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير
القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجيء لان صرف القدرة
متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشيء لان قصد الاستعمال

السابق والامتناع السابق حيث لا تعلق قبل
حدوث الحادث بحر الافكار

قيل هذا دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان
قوله ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال يدل
على ان لقدرته تأثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد
من قوله ان الخالق هو الله تعالى وحاصل الدفع ان ما
يحكم به بداهة العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا في
بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة
يحقق الفعل ومتى لم توجد لم يوجد والترتيب المحض
الخالص عن الحكم بالتأثير او بعدمه كما نحكم بدوران
الاحراق مع تماس النار وترتبه عليه كلنبوي

فانها حادثة مسبوقة بتعلق العلم الازلي
والارادة الازلية فيتحقق الوجوب والامتناع
السابقان المتنافيان لاختيار العبد بحر

اي بالدوران العاري عن الحكم بالتأثير وعدمه
يعني ان الترتيب والدوران معلوم بالبداهة
واما الحكم بالتأثير وعدمه فنظري يثبت بالدليل

وجودا وعدما بين بعض الافعال وصرف
قدرة العبد بمعنى انه كلما وجد صرف القدرة وجد
الفعل وكلما عدم عدم بحكم العادة الالهية
وذلك لا يستدعي تأثير القدرة الحادثة في بعض
المذكور فليس ذلك الحكم الا بالترتب المحض
ومجرد تلازمهما وجودا وعدما بحر

فان مس النار والاحراق متلازمان وجودا و
عدما بحسب العادة مع ان المؤثر في الاحراق ليس
الا الله تعالى ولا يجب حمل كلام الشارح على ان
الضرورة حاكمة بحر

والمراد بجعل القدرة متعلقة بصدور الفعل
تعيين الفعل وترجيحه من بين سائر الافعال بسبب
القدرة فالفعل الاختياري الذي نسميها معاشر
الاشاعرة كسبا ليس الا ذلك التعيين والترجيح
فصدور الفعل وايجاده ليس الا من الله وتعيين ذلك
الفعل وترجيحه ليس الا من العبد ولا يلزم من ذلك
ان يكون العبد خالقا موجدا مؤثرا لان اثر الخلق
والايجاد والتأثير ليس الا الموجود والتعيين والترجيح
من الاعتباريات والانتزاعيات ولا مجبورا

يقتضي ان يوجدا القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب
من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته
لا ينافي تأخره بحسب وصفه كما في قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار
افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت قوله وايجاد الله
تعالى الفعل عقيب ذلك هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل
قوله وينفرد كل منهما بما هو له قيل فح لا شركة في مذهب الاستاذ
مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشيء لان كلا من المؤثرين
منفرد بما له من دخله في التأثير على ان تأثر قدرة العبد في بعض
الامور بجعل الله تعالى وخلقه كذلك ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله
تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما يشاء قوله وهي علة للفعل اي
علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انها شرط عادي له
كيبس للملاقي له ولك ان تقول من شانها التأثير عنده ومن شانها
توقف تأثير الفاعل عليه عندهم فتامل قوله فكان هو المضيع
يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح وهو لا
ينافي الذم في فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه
على ما سيجيء قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة لا يخفى ان
هذا الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا

٤ ما فيه من الحصر رد على من توهم التعقيب الزماني بالنسبة الى صرف الارادة لان تقدم صرف الارادة على صرف القدرة وان كان يمكن ان يكون زمانيا لكن مجموع صرفا الارادة والقدرة مقدم على ايجاد الله الفعل تقدما ذاتيا والا فيلزم ان لا يكون القدرة مع الفعل حم

٥ لا يخفى ان صرف الارادة وتعلقها مقدم على وجود الفعل تقدما زمانيا فحينئذ يكون التعقيب زمانيا ولعل الشارح نظر الى هذا التعقيب وبنى كلامه في صرف القدرة على التغليب قره كمال

٦ اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان المراد به التأخر بالزمان فقوله ايجاد الله تعالى عقيب صرف القدرة خلق يصير فاسدا لان القدرة ح يلزم ان يكون قبل الفعل مع انها مع الفعل بحر

٧ اما فساد المقدمة الاولى فهي انه لو كان الشركة هي الاجتماع والانفراد المذكوران فلا شركة لعدم تحقق الاجتماع فلانا نقول ان كلا من القدرتين مؤثران عند الاستاذ بحر

٨ هذا بالنظر الى العلاوة لانه تعالى شاء ان يكون لقدرة العبد تأثيرا في ايجاد الفعل واما بالنظر الى ما قبل العلاوة فيجري في ملكه ما لا يشاء كما يلزم على مذهب المعتزلة لكن الحق ان لا يوجد بمجرد قدرة العبد على مذهب الاستاذ فليتدبر

٩ اي علة عادية اوجده الله تعالى عند وجود تلك العلة من غير تخلف بسبب العادة بحر

١٠ فانه تعالى ما لم يوجد الاستطاعة لم يوجد الفعل بحسب العادة لكن لا يمتنع التخلف بحر

١١ وجه التامل انه لا فرق بين التوجيهين الا بحسب التعبير فان العلة العادية من شانها التأثير وان لم تكن مؤثرة وكذا الشرط العادي

١٢ يشير الى تعدد وجه الذم وان وجه الذم في ترك الواجبات غير وجه الذم في فعل المنهيات

١٣ قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطر فعل الشر

فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها قوله
لما مر من امتناع بقاء الاعراض فلا ينقض بقدرة الله تعالى اذ
ليست من قبيل الاعراض عندهم قوله قد اعترفتم بان القدرة اه
حاصله انه ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري
وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومدعى المعتزلة
جوازها قبله لا انه لا بد من مثل سابق كما ستعرفه قوله لاستحالة ذلك
الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض ويرد عليه انه يجوز ان يكون
الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا
يمتنع قيامه بمثله قوله ومن ههنا ذهب بعضهم وهو الامام الرازي
وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة
فسروا التأثير بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات
حصول الفعل بها ومعها مقارنة وبدونها سابقة وفي كلام الامدي
ان القدرة الحادثة من شانها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل
لوقوع متعلقها بقدرة الله وح لا اشكال اصلا قوله وانه يمتنع
قيامهما اي قيام الشيء وبقاؤه معا بالمحل بمعنى تبعيتهما له في
التحيز والا فليس جعل احدهما صفة للآخر اولى من العكس بل الكل صفة
المتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع الشيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا

لا نخالفكم فيه وهو وجود المثل السابق على الفعل فانا لا ننفي ذلك بحر

٢ اذ دعواه ليس الا وجود القدرة التي بها الفعل معه سواء كان لها مثل سابق او لا فارتكابكم وجود المثل السابق لا يخلصكم عن الاعتراف بدعوانا بحر

٣ فان الكيفيات النفسانية في ابتداء حصولها يسمى حالا لعدم استحكامها وثبوتها واذا ثبت زمانا واستحكمت تسمى ملكة لرسوخها وتقررها ولا شيء منها معنى موجودا بحر

٤ قوله ومن ههنا اي ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه ووجوبه في الحالة الثانية لتمام شرائطه قره كمال

٥ قال الامام القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية ولا شك انها قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذا حكم بانها مع الفعل ق

٦ فلذلك حكم الاشعري بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين بحر

٧ جواب آخر والفرق بين الجوابين ان الاول لم يعتبر القدرة فيه مؤثرة لا بالفعل ولا بالقوة وفي الجواب الثاني اعتبرت مؤثرة بالقوة وان لم تكن مؤثرة بالفعل

٨ حاصل الجواب ان كون القدرة مستجمعة لشرائط التأثير لا يقتضي ان تكون القدرة مؤثرة بالفعل بل يكفي ان يكون من شانها التأثير لكن قدرة الحق اغنت عن قدرة الخلق فحينئذ لا يبقى الاشكال وقد بقي ههنا بحث وهو ان القدرة الحادثة كيف يكون من شانها التأثير وقد مر ان تأثيرها لا يتصور الا بان يكون الموصوف بها عالما بتفاصيل حركات اعضائه وسكناتها وهذا غير مقدور له ويمكن الجواب عن البحث بان يقال ان عدم العلم بتفاصيل ذلك لا ينافي في ان يكون من شانها التأثير غاية ما في الباب ان ذلك التفصيل شرط لتأثير القدرة بالفعل وعدم

لاخر بخصوصية ذاتية بينهما قوله المراد سلامة اسبابه يعني ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف مم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وقولنا ذو سلامة اسبابه يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير هنا والاقرب ما افاده بعض الافاضل من ان امثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث سلمت اسبابه ولوضوح الامر تسومح في عد سلامة الاسباب وصفا له قوله تعتمد على هذه الاستطاعة والسر فيه ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه تحرير المقام ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية لا يقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب نظرا الى امكانها من العبد

ت وجه التسامح هو ان قوله سلامة اسبابه يدل دلالة ظاهرة على الصفة الذاتية وهو كونه بحيث سلمت اسبابه قره كمال

ل ولا شك ان كونه بحيث سلمت اسبابه صفة ذاتية للمكلف كما ان الاستطاعة صفة ذاتية له قره كمال

قوله والاقرب ما افاده بعض الافاضل اي السيد الشريف في بعض تصانيفه من ان القوم فسروا الدلالة بفهم المعنى من اللفظ والحق بمطابقة الواقع اياه والاستطاعة بسلامة الاسباب وتسامحوا فيها ولم يريدوا بها المعنى المطابقي لها لظهور ان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ وان المطابقة صفة الواقع والحق صفة الحاكم وان السلامة صفة الاسباب والاستطاعة صفة المكلف بل المعاني المفهومة منها بالالتزام وهو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى وكون الحكم بحيث يطابقه الواقع وكون المكلف بحيث سلمت اسبابه كلنبوى

ش قوله والسر فيه آه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان العجز كان باقيا مع سلامة الاسباب لعدم القدرة التي هي علة حقيقية لفعل العبد عند المعتزلة وعادية عند الشيخ الاشعري واياما كان يلزم تكليف العاجز وهو باطل وحاصل الجواب ان هذا العجز لا يضر فان سلامة الاسباب مع القصد الى الفعل يكفي من جانب العبد فان الله تعالى اجرى عادته على خلق الفعل بعد سلامة الاسباب والقصد الى كسب الفعل قره كمال

ى سواء امتنع منه لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل قول احمد

في نفسه وقد يوجه ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو لا يقول به قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع اي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز ولك ان تاخذهما على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال ان ابا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه الصلوة والسلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه والاذعان بما وجد من نفسه خلافه مستحيل قطعا فح يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذي يحسم مادة الشبهة هو ان المحال الاذعان بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو مم واما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالي اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة في الاذعان الاجمالي وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص قوله وتقريره انه لو كان جائزا آه لو صح هذا التقرير لزم ان لا يجوز تكليف مثاله

ث اي تكليف ما لا يطاق لان التكليف بكل ما يصح التكليف قبل ذلك المكلف به والخالق بجميع ما وقع التكليف به ليس الا الله القادر بقدرته فيكون الجميع بالنسبة الى العبد مما لا يطاق بحر

ت اي القولين المذكورين اللذين احدهما ما ليس في الوسع والآخر وانما النزاع في الجواز بحر

ل قوله وقد يقال آه وقد يجاب ايضا بانه بعد ما جاء خبر انه لم يؤمن لم يؤمر بالايمان اقول اذا لم يكلف لزم ان لا يعاقب والقول بان التكليف اولا كاف فيه لا وجه له لان الساقط لا يعود تأمل منه

عث اي شمول قولي الشارح لجميع الافراد من المراتب الثلث قره كمال

عث اي شمول النزاع في جواز التكليف بكل واحد من الخصوصيات بحر

هذا بخلاف الضرورة الوجدانية فلذا قال نعم ق ... فيكون من الممتنعات العادية لا من الممتنع في نفس الامر

ه اي اذعان شيء وجد من نفس ذلك الشيء خلاف ذلك الاذعان مستحيل قول احمد

ى هذا مجرد بحث على من جوز التكليف بالمرتبة الاولى وان كان مخالفا لما تقدم من ان التكليف بالمرتبة الوسطى لا يقع م م

ند وقال بعض المدققين هذا الاعتراض انما يرد على من حمل كلام المصنف على ان المراد بما قالوه في ايمان ابي لهب انه مكلف بان يؤمن بجملة ما اتى به النبي عم ومن جملتها انه لم يؤمن فيكون تكليفا بالجمع بين المتناقضين واما اذا حمل على ان المراد بما قالوه انه علم عدم ايمانه واخبره ومع هذا كلفه بالايمان فيكون تكليفا بما لا يطاق فصح قول المصنف انه ليس بمحل النزاع لانه من الاول ولم يرد عليه ما اورده تدبر كلنبوى

ند وقال في التلويح لا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما هو التصديق بانه لا يصدقه ولا يخفى ما فيه كلنبوى

ند لان المصدق بجميع ما جاء به النبي لا يجب ان يجد ...

ابى لهب بالايمان بما اخبر الله عنهم بانهم لا يؤمنون مع انه جائز بل
واقع قوله فلا استحالة فى اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة مع انا نعلم
بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة
الى المتولدات فى غيرنا فلا اكتساب فى جميع المتولدات قوله ولهذا لا يتمكن
العبد يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممنوع
وبعده لا ينافى كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة
الى الفعل المباشر يوجبه ويفوت التمكن من تركه قوله اى بالوقت المقدر
لموته ولو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت من غير قطع بامتداد
العمر ولا بالموت بدل القتل قوله قد قطع عليه الاجل اى لم يوصل اليه
فانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذى علم الله تعالى موته فيه لولا
القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه حاصل النزاع ان المراد بالاجل
المضاف زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق
ذلك فى المقتول ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش
الى وقت هو اجل له كذا فى شرح المقاصد قوله اذا جاء اجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا
فائدة فى نفيه قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا
الجزائية فلا يتقيد بالشرط قوله واحتجت المعتزلة قالوا المسئلة بديهية

قوله مباشرة السبب ممنوع كيف لا فانه يتمكن منه بترك مباشرة ما يوجب حصولها
قول احمد

يعنى معاشر الاشاعرة يقولون ان المقتول لو لم يقتل لجاز بقاؤه وامتداد عمره وجاز فناؤه وانقطاع عمره بالموت بحر

والمقتول ميت باجله بيانه انه تعالى حكم بآجال عباده على وفق علمه حيث قال فلان يموت فى وقت كذا وثبت فى علمه الازلى كذلك ولا تردد فى علمه ولو كان اجله مقطوعا عليه كما زعمت المعتزلة لزم الجهل على الله تعالى وهو محال مولانا قرمى

والجواب عن دليله ان عدم القتل انما يكون على تقدير علمه تعالى بعدم مقتوليته فح لا يلزم محال كذا فى شرح المقاصد كلنبوى

من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اى موته كائن فى الوقت الذى علم الله تعالى فى الازل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد لا مباشرة ولا توليدا بحر

فالانسب برأيهم ان ينسب كل من القطع وعدم الايصال الى القاتل ولا شك ان ظاهر قوله فانه لو لم يقتل لعاش الى امد يقتضى ان يكون ضمير الفاعل فى لم يوصله راجعا الى القاتل فلعل المحشى الفاضل اشار بهذا التفسير الى ان الاسناد فى قول الشارح ان الله تعالى قد قطع عليه مجاز عقلى على رأيهم او الى عدم التفاته الى ما وقع فى اكثر النسخ لكونه غير موافق لرأيهم بحسب الظاهر كلنبوى

وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة فى ذلك الوقت وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا الاجل قدره الله تعالى ومغيرا لامر علم الله تعالى وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وح لا يثبت لزوم المحال قول احمد

ثم ان هذا التحقق على وجهين احدهما انه لو لم يقتل لمات البتة فى ذلك الزمان وهو مذهب ابى الهذيل والثانى انه لو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الزمان وان لا يموت وهو مذهب اهل الحق و

والمذكور فى معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه فى صورة الحجة
استعيرت لفظ الحجة له قوله والجواب عن الاول الخ يرد عليه انه لا يوافق
تحرير محل النزاع ويؤدى الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك
الاحاديث اخبار احاد فلا يعارض الايات القطعية او المراد الزيادة
بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثانى قوله لا كما زعم الكعبى
فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول يبطل حيوته باجل القتل
قوله فيأكله اى يتناوله وهو مشهور فى العرف وقد يفسر الرزق بما يسوق
الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذى او غيره فعلى هذا يكون العوارى
رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله
تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه
بصدده قوله بمملوك يأكله المالك المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى
الاذن فى التصرف الشرعى والاخلاء عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو
معتبر فى مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجئ فح يندفع بملاحظة الحيثية
خمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما وفى بعض الكتب ان الحرام ليس
بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظاهر قوله ان لا يكون ما يأكله
الدواب رزقا مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله
رزقها يقتضى ان يكون كل دابة مرزوقة قوله ان من اكل الحرام آه اجيب بانه تعالى

القتل بطريق جرى العادة قول احمد

حتى يتبادر من اطلاق الاكل مطلق التناول وقد يطلق على معنى الاخذ مثل فكلوه هنيئا مريئا وعلى معنى الانتفاع مثل لا تأكلوا من فوقهم اى لا تنتفعوا مسعه

ذكر فى شرح المواقف ان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق ما ينتفع به حى سواء كان بالتغذى او بغيره مباحا كان او حراما

وانت خبير بانه يصح ان يقال ان فلانا رزقه الله تعالى العوارى وذلك لان الانتفاع يكفى فى حصول معنى الرزق كما فى الاطعمة المباحة بدون التمليك فان من اكل الطعام بدون التمليك كان مرزوقا فكذا العوارى المباحة للانتفاع بدون التمليك كانت ارزاقا قره كمال

واما بان رزقنا بمعنى اعطينا فالمعنى ومما اعطيناهم ينفقون ولا ريب ان كل ما يعطى لاحد لا يكون رزقا له مسعه

قوله فح يندفع آه اى فحين اذا كان المراد بالملك لو ذلك يندفع بملاحظة انه مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك يأكله بان يكون مأذونا فى الشرع فى كله النقض من جهة الطور بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فوجه ورود النقض بهما ان الحرام ملك ليس برزق عندهم ووجه الاندفاع على ذلك التقدير ظ كلنبوى

اى فى قوله يأكله المالك اى يأكل من حيث انه مجعول ملكه بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى ومن حيث انه مالك بهذا المعنى قول احمد

اى ليس ملكه من حيث هو مجعول له اى بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى فان تصرف الخمر والخنزير للمسلم حرام فى الشرع

اى للمعتزلة ان يقولوا ان خمر المسلم وخنزيره ليس بملك له فاندفع النقض الوارد بهما على تفسيرهم الرزق بانه مملوك يأكله المالك

اى يلزم على التفسير بالمملوك ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا لان الدواب ليس يصدق عليها المالك ويلزم ان لا يكون ما يأكله العبيد والاماء رزقا

قدساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره على انه
منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما قوله اذ لا معنى لتعليق ذلك
وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية قوله ومثل هداه ولم يهتد
مجاز وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
ويحتمل ان يراد والله اعلم واما ثمود فجعلنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا
اذ لا دلالة فى اول الآية واخرها على نفى الحصول قوله وهو باطل لقوله تعالى
وايضا الناس مختلف فى الهداية وبيان الطريق يعم الكل وايضا فيه فوات
قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع ان الاهتداء غير لازم
للبيان وايضا يقال فى مقام المدح فلان مهدى ولا مدح الا بالحصول
ومايقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها فمدفوع بان
التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان التمكن
فى نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم
مع انه فى نفسه احق الفضائل بالتقديم واسبقها فى استيجاب التعظيم
نعم التمكن عام للكل فلا يناسب قولهم فلان مهدى لكن هذا وجه آخر
قوله ولقوله عليه السلام (اللهم اهد قومى) ولقوله تعالى اهدنا الصراط
اذ الطلب يستدعى عدم حصول المط ويرد على هذا انه ينافى التفسير بالخلق
ايضا على ما لا يخفى واعلم ان الغرض فى امثال هذا المقام من ذكر النصوص

لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تأويل الهداية بالدعوة قره كمال

٦ قوله غير لازم للبيان يريد باللازم اللازم العقلى لا العرفى والا فليس كل مطاوع بلازم بل قد يكون متعديا مثل علمته فتعلم مصلحه

٧ فلو كانت الهداية بمعنى خلق الاهتداء كان الاهتداء لازما للهداية ولو كانت بمعنى بيان طريق الصواب كما عند المعتزلة لم يكن الاهتداء لازما للهداية اذ لا يقال للكافر العالم بطريق الصواب هو مهتد بل يقال هو ضال

٨ وذكر فى شرح المواقف ان كونه مهديا من صفات المدح يمدح به فى المتعارف دون كونه مدعوا اذ لا يمدح الرجل بكونه مدعوا الى الايمان والطاعات قره كمال

٩ قيل عليه لا نسلم ان الهداية لو كان بيان الطريق لما كان الاهتداء لازما له لان البيان معناه الاظهار والاظهار الحقيقى يلزمه الظهور الذى هو الاهتداء بحر الافكار

١٠ اى بحصول المبين دون تحقق البيان اذ لا يمدح الشخص بكون الآخر مبينا له بحسب المتعارف اصلا قيل اذا كان البيان هو الاظهار التام الحقيقى الذى يلزمه الظهور كما مر لصح المدح به بهذا الاعتبار بحر

١١ وحاصل الدفع ان استعداد الانتفاع بدونه مذمة فضلا من ان يكون ممدوحة وحاصل البحث انهم لم يعتبروا فى معنى الهداية عدم حصول الانتفاع ووجوده و الاستعداد نفسه فضيلة وممدوحة والمذمة راجعة الى عدم الانتفاع وهو غير معتبر مع انه فى نفسه احق الفضائل قول احمد

١٢ ثم يرد على ما يقال ان الهداية بمعنى بيان الطريق توجب الاستعداد والتمكن ومن اجله يمدح ان التمكن والاستعداد عام للكل كالبيان فلا يناسب المقام اى مقام المدح قولهم فلان مهدى لاشتراكه بين الكل لكن هذا وجه آخر لابطال كلام القائل المذكور غير ما ذكره الدافع بقوله بان التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها بحر

المتقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم
بالنقض والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه فيه وكن على بصيرة
قوله والمشهور ان الهداية آه يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة
الشرعية المرادة فى اغلب استعمالات الشارع والمشهور فيما بين القوم هو
معناه اللغوى او العرفى فلا منافاة قوله والا لما خلق الكافر آه اذ
الاصلح له عدم خلقه ثم اماتته اوسلب عقله قبل التكليف فان قلت
بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم قلت فلم لم يفعل
ذلك لمن مات طفلا هذا وان اعتبر جانب علم الله تعالى على ما مر فى صدر
الكتاب فالامر ظاهر قوله ولما كان له منة آه فانهم قالوا ترك الاصلح
المقدور للغير المضر بخل وسفه فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرة
الله تعالى بالترك مستحيلا ابدا ولا منة فى مثل ذلك الفعل ولا معنى
لطلبه على ما لا يخفى لا يقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده فى
شفقته شرعا وعقلا على انه لا اختيار له فى شفقته لانا نقول لا منة
فى شفقته الجبلية بل فى افعاله الاختيارية المنبعثة عنها وان وجد
قوله وجوابه ان منع ما يكون آه حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه
احد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لا يخل
بالحكمة البتة فلا يجب عليه رعاية الاصلح قيل عليه المعتزلة جوزوا

٣ بمعنى الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل عندنا وعند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب

٤ يعنى اذا كان الاصلح للعبد واجبا عليه تعالى فالاصلح للكافر الفقير عدم خلقه ابتداء او اماتته على تقدير خلقه قبل التكليف او سلب عقله قبله على تقدير عدم اماتته قبله مع ان الكل منتف ههنا فعلم انه ليس بواجب عليه تعالى كلنبوى

٥ قوله اذ الاصلح له اى الانفع له فى الدين سواء اعتبر فيه جانب علم الله تعالى او لم يعتبر بل الاصلح له اى الانفع له فى الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم فى الدار الآخرة اى التمكين منه لكونه اعلى الجزائين قول احمد

٦ فان قيل علم الله تعالى فى الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومرداء وغيرهم من الضالين والمضلين اطفالا فكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما ف

٧ هذا على رأى من لم يعتبر فى الاصلح جانب علم الله تعالى وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه فلزمه ما لزم بحر

٨ واما على مذهب من اعتبر فيه جانب علم الله تعالى وزعم ان ما علم الله تعالى نفعه وجب عليه كان على الجبائى فيكون الاصلح له عدم خلقه واماته او سلب عقله قبل التكليف فلا ستره فيه قول احمد

٩ بخلاف الاصلح المقدور المضر فانه يجب تركه كابقاء الطفل والتكليف والتعريض للنعيم الدائم الذى هو اعلى المنازل فان ذلك وان كان اصلح فى نفس الامر لكنه مضر له لانه لو كلفه وكبر لطغى واستكبر فيقع فى العقاب بحر

١٠ ولا خفاء ايضا فى انه لا معنى لطلبه اى لطلب ذلك الفعل لان الطلب انما يصح اذا كان المطلوب ممكن الحصول امرا اختياريا دون الواجب

١١ الذى وجب الاتيان به وامتنع تركه لوجوب ان يكون الممنون فيه امرا اختياريا بحر

ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح ويجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم ذلك فمعنى كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة ولو سلم فالتجوز على ذلك التقدير المحال لا ينافي الاستحالة ولو سلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث وهو انه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة بخل او سفه او جهل فيجب عليه رعايتها والمذهب انه لا واجب عليه تعالى اللهم الا ان يقال المراد نفي الوجوب في الخصوصيات قوله ثم ليت شعري اه قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين ابطلهما وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله تعالى فلزوم المحال يجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح ويسندونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر المتأخرون من المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبلا جليلا لم ينقلب الآن ذهبا وان جاز انقلابه واجيب بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية

ان يقال ان المنفي هو الوجوب مطلقا ولا نسلم جواز الترك الذي ليس فيه حكمة لم لا يجوز ان يوجد في جانب جميع التروك ايضا حكمة ولا يلزم منه الوجوب اذ المرجح عندنا هو الارادة لا الحكمة ورعايته لها تفضل منه تعالى كذا قيل فتدبر كلنبوي

ث اي في المواد المخصوصة التي ذكرها المعتزلة هنا وان كان مستفادا من كلام الشارح في شرح المقاصد لكنه خلاف مذهب اهل السنة فانهم لا يقولون بالوجوب على الله تعالى اصلا مسهه

ث منها اللطف وفسره المعتزلة بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعات ويبعده عن المعصية ومنها الثواب على الطاعة ومنها العقاب على المعصية ومنها الاصلح للعبد في الدين والدنيا بحر

عث قوله وههنا بحث هذا اعتراض على ما اجاب به الشارح من قوله وجوابه قره كمال

مخ ولا خفاء في ان وجود مصلحة وثبوت حكمة في بعض الاشياء يقتضي ان يوجده الكريم المطلق والحكيم الحق لكن لا على وجه لم يقدر الفاعل على تركه بحر

ملا اي الاقتضاء الغير المفضي الى استحالة الترك هو معنى الوجوب على الله تعالى وهو غير الوجوبين اه ح

ث وهما استحقاق تاركه الذم والعقاب ولزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بحر

ث حيث قال الشارح اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم اه قره كمال

نا جواب من طرف اهل السنة وحاصل الجواب ان الوجوب يكون على نهج ما اثبته الفلاسفة مع ان المعتزلة لا يقولون به ولهذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك مسهه

ملا لان المعتزلة قالوا ترك الاصلح يخل بالحكمة واما عندنا لا يخل بالحكمة لان الاصلح امر لا يستوجبه احد بل هو محض حق الله تعالى فتركه لا يخل بالحكمة البتة ح

ملا قوله ويسندونه الى العناية الازلية قال ابن سينا هي احاطة علمه الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلمه الاول تعالى بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ...

والعجب انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب فان علم ذلك الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي والا فعقلي وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقليا قوله وهو ظاهر اذ لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في حقه تعالى قوله لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه قوله النار يعرضون عليها عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف اي قتلوا به وقوله تعالى ويوم القيمة دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم قوله اغرقوا فادخلوا نارا وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ قوله جماد لا حيوة له جوز بعضهم تعذيب غير الحي ولا شك انه سفسطة واما تعذيب المأكول بخلق نوع الحيوة في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في الجوف

من افعاله لان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا مثلا باطل والحق ان كل ما فعله العليم الحكيم حسن كلنبوي

ىد قوله بالاتفاق هذا قيد لنفي العقاب واشارة الى ان المعتزلة لا يتفقون في انه لا معنى للذم كما يدل عليه قول السابق في بيان مذهب بعض المعتزلة كلنبوي

ىلا فقوله امور ممكنة اشارة الى ان الدليل الذي اورده الخصم على امتناعها ليس بدليل في التحقيق بل هو مغالطة وقعت في صورة الدليل وقد عرفت فيما سبق ان المراد بالممكن ههنا هو ما لا يدل الدليل العقلي على امتناعه قره كمال

ىه قوله انما قيد بالامكان اي قال الشارح لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق ولم يقل لانها امور اخبر بها الصادق لان ما اخبر به الصادق لو كان من الامور الممتنعة لم يكن ثابتا بخبر الصادق بل يجب تأويل خبر الصادق فما ثبت بخبر الصادق هو الممكن شجاع

ىو وقوله على الجلوس اي على التمكن سواء كان التمكن بالجلوس او بغيره قره كمال

ند قوله بالاستيلاء فمعنى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى قصد الله وبلغ غايته في الاحكام والاتقان وقوله مثلا ان يكون ذلك كناية عن كمال سلطنته كما يقال جلس فلان على السرير اشارة الى انه صار سلطانا فعلى هذا يكون قوله تعالى الرحمن على العرش استوى من قبيل المجاز المتفرع على الكناية قره كمال

ىلا قوله وقوله تعالى ويوم القيمة اي قوله تعالى ويوم يقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب شجاع

ىلا اغرقوا بالطوفان فادخلوا نارا المراد عذاب القبر او عذاب الآخرة والتعقب لعدم الاعتداد بما بين الاغراق والادخال او لان المسبب كالمتعقب للسبب وان تراخى عنه لفقد شرطه او لوجود مانع قاضي

ىلا قوله اغرقوا الى قوله من غير تراخ هذا كلامه وايضا قوله تعالى ادخلوا نارا بصيغة الماضي يدل دلالة ظاهرة على ان دخولهم النار كان قبل ...

وفي خلال البدن فانها تتألم وتتلذذ بلا شعور منا فوته
لا دليل لهم عليه يعتد به قالوا ان اعيدت الوقت الاول
ايضا فهو مبدأ لا معاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت
من جملة العوارض واجيب ولا بان اعادة العين
بالمشخصات المعتبرة في الوجود ولا نسلم ان الوقت منها
والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لا يقال يحتمل
ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجي لانا نقول هذا مع
انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر في الوجود ما لا يتصور
هو بدونه وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة
ايضا وثانيا ان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ
والوقت ههنا معاد فرضا وقالوا ايضا لو اعيد
المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه هذا
خلف واجيب بمنع الاستحالة فانه في التحقيق تخلل
العدم بين زماني الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب
بتجويز التميز في الوقتين بالعوارض الغير
المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون
التخلل بين المتغايرين من وجه

في التشخص فيكون من المشخصات بحر

لد قوله ان وقت الحدوث مشخص خارجي اي لازم لوجود الشخص فلا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات اي ان يكون الموجود في كل وقت شخصا آخر شجاع لان كل وقت ليس وقت الحدوث ح

لو قوله بان المعتبر في الوجود اي المشخص المعتبر في وجود الشخص ما لا يمكن بقاء الشخص بدونه والشخص يتصور بدون وقت الحدوث فلا يكون وقت الحدوث مشخصا معتبرا في وجوده فلا يلزم من عدم اعادة وقت الحدوث عدم اعادة المعدوم بعينه شجاع

له قوله ما لا يتصور هو بدونه في محل الرفع على انه خبر ان وضمير هو راجع الى الوجود والضمير المجرور في قوله بدونه راجع الى الالف واللام في المعتبر فان الالف واللام هناك بمعنى الذي قره كمال

لو والوقت ليس كذلك لانه اما معد للوجود واما سبب للمعد بالكسر وعلى التقديرين لا ينافي عدمه وجود المعلول المعد بالفتح ولا بقاؤه بحر

لذ وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة ايضا فيجوز اعادة المعدوم من غير اعادة الوقت الاول وايضا قوله وكل ما يكون له دخل في الوجود له دخل في التشخص فيكون من المشخصات امر غير بين بل يكون مخالفا للواقع الا يرى ان الحيوان له دخل في وجود الانسان المخصوص المتشخص كزيد مثلا وليس من مشخصاته وما يقال لانا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهم والتغاير الذي يحكم به في هذه الصورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج بحر

لط قوله وثانيا ان المبدأ آه الجواب الاول منع كون الوقت من المشخصات والثاني تسليم ومنع كون الموجود في الوقت الاول مبدأ البتة مستندا بانه انما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن مسبوقا بحدوث آخر قول لجمه

لك قوله وثانيا جواب باختيار الشق الاول كما ان المختار في الاول الثاني والشق الثاني كما ان المختار في الاول الاول بهشتي

يعني ذلك الاستدلال على امتناع اعادة المعدوم بحر

لا اي واجيب ثانيا بانا لا نسلم لزوم كون المعاد مبدأ لا معادا ولا نسلم ايضا لزوم كون الشيء الواحد مبدأ ومعادا من جهة واحدة

وايضا لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانا والا لتخلل الزمان
بين الشيء ونفسه وفيه بحث اذ الاختلاف في غير المشخصات لا يدفع
التخلل بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان
دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى
ان معنى التخلل تقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تخلل في الشخص
الباقي قوله لان مرادنا آه وذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية
بعد اعدامها لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واجيب بان
هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر
الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات
خواصها وآثارها فالتفريق اهلاك للكل قوله والاجزاء المأكولة
فضلة في الآكل لا اصلية فان قيل يحتمل ان يتولد من اجزاء الاصلية
للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر قلنا لعل الله تعالى يحفظه
من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزءا اصليا
والفساد في الوقوع لا في الجواز قوله وان الجهنمي ضرسه مثل احد
قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية
وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به قوله قلنا انما يلزم التناسخ
حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين

لج وفيه اي في الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فانه لا يدفع تخلل العدم بين الشيء ونفسه مطلقا اذ الاختلاف في غير المشخصات اي الاختلاف بحسب العوارض الغير المشخصة لا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسها وكذلك لا يدفع تخلل العدم بين ذات الشخص الواحد ونفسه وان دفعه اي تخلل العدم بين الشخص المأخوذ من جميع العوارض ونفسه ومحصل هذا البحث ان المراد تخلل العدم بين المتغايرين من وجه والمتحدين بالذات والحقيقة ولزوم هذا التخلل على تقدير وقوع اعادة المعدوم بعينه ظاهر يرد عليه ان هذا البحث خارج عن قانون المناظرة لان المجيب قد منع استحالة التخلل على تقدير ان يكون المراد به تخلل العدم بين المتغايرين من وجه والمتحدين بالذات و بالحقيقة وذكر المقدمة الممنوعة لا يفيد شيئا بل اثباتها ولم يثبت بعد ولو ادعى البديهية في المقدمة الممنوعة لكان له وجه لكن لم يدعها اللهم الا ان يقال ان المراد ذلك لكنه ترك لظهوره واما ورود البحث على الجواب الثالث اي النقض الاجمالي فلانا نقول لا نسلم ان الشخص لو بقي لتخلل العدم بين الشيء ونفسه فان التخلل لا يتصور الا بالانفصال وتقطع الاتصال الواقع بين الشيء ونفسه امر ضروري لازم للمناقشة والى هذا البحث اشار المحشي بقوله ثم لا يخفى آه بحر

ث ومراد الخيالي بيان المذهبين لا بيان غير المذهبين ومراد المجيب من تأويل الآية اثبات مذهبه لا الغير فلا سؤال فيه ولا جواب فتأمل ح

لد واجيب عن هذه الحجة بان المعنى انه هالك منتفعا في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة بحر

لا كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب بل المطلوب الاصلي بالجوهر الفردة ليس الا الانضمام بعضها الى بعض بحر

له اي الجواهر والاجسام جميعا اما انه اهلاك الجواهر فلان التفريق اخراج الاجزاء عن الصفات المطلوبة منها كالانضمام واما انه اهلاك الاجسام فهو ظ بحر

لو ومحصل السؤال ان النطفة جزء من المأكول وان تولد

فعلى هذا تحقق التناسخ مبني على مغايرة البدن لان تفسير المغايرة كمال

بحسب ذوات الاجزاء والتغاير ههنا فى الهيئة والتركيب وقد
يتوهم ان حاصله منع التغاير بناء على ان البدن الثانى مخلوق
من اجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعترض بان قوله تعالى
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل على تغاير الجلدين مع
اتحاد اجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب وانت خبير بان دعوى
اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتامل قوله ان كتب الاعمال هى التى توزن
وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما
ظلمانية قوله لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر يشير الى ان الكوثر
هو الحوض والاصح انه غيره وانه فى الجنة والحوض فى الموقف
قوله وريحه اطيب من المسك ويجوز ان يكون له طعم لذيذ فيتلذذ
بريحه وطعمه عند الشرب الثانى ان وقع قوله من شرب منه لا يظمأ
ابدا ويجوز ان لا يشربه الا من قدر له عدم دخول النار اولا
يعذب بالظمأ من شرب به وان دخل النار قوله ادق
من الشعر واحد من السيف هكذا ورد فى الحديث الصحيح
والمشهور ان الميزان قبل الصراط وما روى من ان الصحابة
قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم المحشر فقال عليه السلام على الصراط
فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجه ان الطلب

ث قوله فيعترض والاعتراض اثبات الممنوعة اى اثبات كون البدن الثانى مغايرا للبدن الاول بان قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل على ان الجلودين متغايرين فى الهيئة مع اتحاد اجزائهما شجاع

ـــ الاصلية المادية فان الجلد الثانى وان كان مأخوذا من الاجزاء الاصلية للجلد الاول لكنه مغاير للاول بناء آه بحر

ـــ قوله وانت خبير حاصله منع دلالة الآية على اتحاد اجزاء الجلدين وان استدل عليه بانه لو كان اجزاء الجلد الثانى مغايرة لاجزاء الجلد الاول لزم التعذيب بلا معصية لان المعصية للجلد الاول اجيب بمنع لزوم التعذيب بلا معصية وانما يلزم ان لو كان العذاب للبدن ويجوز ان يكون العذاب للروح لا للبدن والا يلزم التعذيب بلا معصية شجاع

ـــ يرد عليه انه ان اريد بالاجزاء مطلق الاجزاء فدعوى اتحاده ليست مأخوذة فى كلام المعترض على ما قررناه وان اراد به الاجزاء الاصلية المادية فمنع اتحادها ميل الى التناسخ وخروج عن طريق الحق كما لا يخفى بحر الافكار

ـــ قوله والحوض فى الموقف قد يقال يجوز ان يخرجه من الجنة للانتفاع يومئذ ثم يدخله بهشتى

ـــ كانه اشارة الى الجواب سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كان من شرب منها لا يظمأ ابدا فلا فائدة فى الشرب الثانى سرح

ـــ قوله ويجوز ان يكون له طعم لذيذ آه كان ذكر هذا الكلام لدفع التوهم هو انه يجب ان لا يشرب ماء الحوض مرتين قطعا لان الشرب مزيل للعطش فلا يظمأ ابدا فدفع ذلك التوهم بانه يجوز ان يكون له طعم لذيذ فشربه ثانيا او ثالثا فضلا للالتذاذ لا لدفع العطش وفى قوله ان وقع اشارة الى ان تكرار الشرب غير معلوم لكنه لو وقع لجاز ان يكون للالتذاذ دون دفع الظمأ قوله من شرب منه فلا يظمأ ابدا ولقائل ان يقول فيجب ان لا يشربه اهل النار والا لم يمكن تعذيبه بالظمأ قلنا يجوز ان لا يشربه الا من آه او نقول يجوز ان لا يعذب بالظمأ آه ولا استبعاد فيه وروى انه عليه السلام قال انه نهر فى الجنة وعدنيه ربى وفى شرح المقاصد قال الصحابة له عليه السلام اين

فى المكان المرتب يجوز بان يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة
فلا تعارض المشهورة قوله واسكانهما فى الجنة والقول بان تلك
الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالف لاجماع المسلمين
وقد يتوهم انه مردود بقوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا اذ
الهبوط انتقال من المكان العالى الى السافل ويرد عليه انه يحتمل
ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل قوله يجعلها
للذين اى نخلقها لاجلهم فان قلت يحتمل ان يجعل للذين مفعولا
ثانيا للجعل فيصير الحاصل جعلها كائنة لهم لا لانفسها قلت يمكن
ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى
لازم لوجود الجنة واما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظ
قوله تعالى اكلها دائم الاكل بضمتين كل ما يؤكل ويرد على هذا
الاستدلال انه مشترك الالزام اذ المراد بالشئ هو الموجود المطلق
لا الموجود فى وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شئ
وهو بكل شئ عليم قوله وانما المراد الدوام بانه آه يعنى ان المراد
هو الدوام التجددى العرفى فان نوع الثمار يعد دائما بحسب
العرف وان انقطعت فى بعض الاوقات ولك ان تقول هلاك
كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع اصلا

ــ قوله فان قلت يحتمل فى جواب المعارضة يعنى ان استدلال المعتزلة موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق وهو ممنوع اذ يحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى نجعل الجنة يوم القيمة مخصوصا للذين لا يريدون علوا فى الارض وهذا لا ينافى وجودها الآن ولا يستلزم انها انما يخلق يوم القيمة وقوله يحتمل آه سند مساو للمنع تدبر شجاع

ــ قوله ان يجعل للذين مفعولا ثانيا فيجوز ان يكون الجنة موجودة حاصلة بالفعل والذى لا يحصل بالفعل جعل الجنة كائنة للذين لا يريدون علوا فى الارض لا نفس الجنة فلا يتم معارضة المعتزلة بهذه الآية شجاع

ــ وتمكين زيد من التمكن فى الدار يوجب كون جعلها كائنة له حاصلا بالفعل فتحققا فى الحال فان كان الجعل فى الآية محمولا على معناه الحقيقى لكان مقتضى مضمونها كون جعل الجنة كائنة لهم حاصلا بالفعل ولا شك ان هذا المعنى لازم لوجود الجنة بالفعل اذ يمتنع وجود الجنة بدون تمكينهم من التمكن فيها فلا يصح قول المعترض بنفى جعلها كائنة لهم لا نفسها بحر الافكار

ــ قوله لازم لوجود الجنة فلا يجوز ان يكون الجنة حاصلة الآن ولا يكون جعلها كائنة لهم حاصلا الا يوم القيمة فلا يجوز كون الجعل بمعنى التصيير فتعين انه بمعنى الخلق فيتم المعارضة يرد عليه انه لا نسلم ان هذا المعنى لازم لوجود الجنة فتامل شجاع

ــ قوله واما الحمل على التمكن بالفعل جواب سؤال مقدر تقديره انه لم لا يجوز ان يكون معنى جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن فيها بالفعل فلا يكون هذا المعنى لازم الوجود فيجوز ان يكون الجنة موجودة الآن ولا يكون هذا المعنى حاصلا الا يوم القيمة فلا يتم المعارضة والجواب ان حمل الجنة لهم على هذا المعنى عدول عن الظ فلا يجوز الحمل فيتم المعارضة شجاع

ــ المتبادر فان معنى المتبادر منه هو التمكين من التمكن واما نفس التمكن فمعنى بعيد غير متبادر فتامل فانه لا يخلو عن ضعف بحر

ــ قوله ويرد على هذا الاستدلال على ان الجنة والنار غير مخلوقين الآن بانه لو كانتا موجودتين

قوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به اى المقصود منه فلا يرد ما
لا يفنى يدل على وجود الصانع وهو اعظم المنافع قوله الشرك بالله
ان اريد به مطلق الكفر فالسحر يندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والا
فسائر انواع الكفر تبقى خارجة قوله انهما اسمان اضافيان و
هذا يخالف ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم والتوجيه ما سيجيء من ان المراد بالكبائر جزئيات
الكفر قوله بطريق الاستحلال اى على وجه يفهم منه عده حلالا
فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبي قوله لما اجمع
عليه السلف لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن لانا نقول النفاق
كفر مضمر وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط والا
لما خالفه الحسن قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ لا يقال
فح يلزم الكذب في اخبار الشارع لانا نقول المراد بالايمان هو
الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظا ومبالغة وفيه
دلالة على انه لا ينبغي ان يصدر مثله من المؤمن قوله على رغم انف
ابى ذر رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه
مذلة لصاحبه يقال فعلته على رغم انفه اى خلاف مراده لاجل
اذلاله والجار في الحديث متعلق بمحذوف اى قلت هذا على رغم انفه

غليه امارة التكذيب وفى الصحاح استحلال الشيء عده حلالا وفى الفتاوى التاتارخانية ومن استحل حراما علم حرمته في دين النبي عليه السلام كنكاح ذوى المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة او الدم او لحم الخنزير من غير ضرورة فهو كافر وفعل هذه الاشياء فسق بدون الاستحلال كمال

ت اى نفس العصيان اذا صدر عن العبد على وجه يفهم منه عده حلالا لا يحكم في ظاهر الشرع بكفره فان صدور الكبيرة على هذا الوجه امارة التكذيب والانكار وعلامة عدم التصديق القلبي وان كان هو في نفس الامر مؤمنا مصدقا فلذا قيل اذا ظهر الجبن امارة الانكار والاستحلال فهو كافر عند الناس في اجراء الاحكام وان لم يتحقق الاستحلال والانكار في نفس الامر فاما عند الله فانما يكون كافرا لو تحققت حقيقة الاستحلال والانكار لتحقق حقيقة التكذيب حينئذ بحر

ت فيه فانه من السلف وقال ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا بمؤمن بل هو منافق فاثبت المنزلة بين المنزلتين فكيف علم تحقق الاجماع على عدمها بحر

لا قيل يمكن ان يجاب عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الحسن بان يقال سلمنا انه لا يتحقق الاجماع مع مخالفة الحسن لكن المراد باجماع السلف في قول الشارح لما اجمع السلف هو الاجماع المتقدم عليه اى على الحسن البصرى دون معارضة لمخالفة الحسن لا ينافي اجماع السلف السابق وبهذا المعنى قلنا وهو اى جواب ذلك القائل غلط بحر

ت قوله لانا نقول اى لا نسلم ان الحسن البصرى خالف سائر السلف فانه اثبت الواسطة فان مذهبه موافق بمذهب الخوارج لان النفاق فيهما كفر لكنه مضمر

ت قوله النفاق كفر مضمر فلا مخالفة من هذه الجهة لكن فيه ان المخالفة من جهة اخرى وهو القول بكفر اهل الكبائر فافهم بهشتى

ت نقول النفاق كفر مضمر اى فلا يلزم ثبوت منزلة بين المنزلتين عند الحسن ايضا فلا يلزم مخالفته للاجماع اصلا قال الحسن من اعتقدنا انه في هذه الحجرة حتى لم يدخل يده فيها فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا عن اعتقاده فكذا الحال في مرتكب الكبيرة كذا في شرح المواقف كمال

قوله ومن لم يحكم بما انزل الله وجه الاستدلال ان كلمة من عامة يتناول الفاسق
والجواب ان الحكم بالشيء هو التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدق
بما انزل الله وايضا كلمة ما ههنا للجنس فيعم بالنفى ولا نزاع في كفر من لم يحكم
بشيء مما انزل الله قوله فمن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال
ان ضمير الفصل حصر الفاسق في الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائي
للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا قوله ومن
ترك الصلوة متعمدا فقد كفر الجواب انه محمول على الترك مستحلا او على
كفران النعمة قوله ان العذاب على من كذب وتولى وجه الاستدلال ان
تعريف المسند اليه يحصره على المسند اعنى الكون على المكذب والجواب
انه ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره
قوله والله لا يغفر ان يشرك به اى يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان
كفار العرب كانوا مشركين قوله وبعضهم الى انه ممتنع عقلا اى ذهب بعض
المسلمين الى امتناع المغفرة بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ما
قيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد ابطله
اولا وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي فينافي قولهم يجوز للشرع
ان يحسن القبيح ويقبح الحسن على انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة
لمنافاتها الحكمة نعم يرد ان منع كون التفرقة قضية الحكمة الجواز ان يكون

كلمة ما ههنا للجنس اى لجنس ما انزل الله تعالى فتعم بالنفى يعني ان الجنس في سياق النفى يفيد الاستغراق فيصير منطوق الآية هكذا ومن لم يحكم بشيء مما انزل الله فهو كافر ولا نزاع ايضا في كفر من لم يحكم بشيء مما انزل الله تعالى فلا يلزم منه ايضا ان يكون الفاسق كافرا بحر

ت فيكون المعنى كل فاسق كافر لما ثبت في علم المعاني من ان الفصل يفيد حصر المسند على المسند اليه لان معنى قولنا الكافر هو الفاسق ان الفاسق مقصور على الكافر لا يتجاوز الى غيره بحر

ت قوله حصر الفاسق يعني ان ضمير الفصل يقتضي حصر الخبر في المبتدأ فيصدق ح ان كل فاسق كافر كمال

ث والجواب ان المراد بالفاسقين الكاملون في الفسق او نقول ان هذا الحصر غير حقيقي او حقيقي ادعائي للمبالغة لعدم الاعتداد بغيرهم من الفاسقين بحر

ت قوله ان هذا ادعائي اى حصر الفاسق في الكافر بعد الايمان حصر ادعائي لا تحقيقي لجواز حصر كمال الفسق في الكافر لا حصر مطلق الفاسق فكمال الفاسق هو الكفر فلا يلزم ان يكون الفاسق مطلقا كافرا شجاع

ت قوله ان هذا الحصر ادعائي والاولى ان يقال ان ضمير الفصل ههنا لمجرد التأكيد لا للحصر لان الكافر قبل الايمان فاسق كالكافر بعد الايمان فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد الايمان ولو سلم انه للحصر فهذا الحصر ادعائي للمبالغة بناء على ان مطلق الفاسق ينصرف الى الفرد الكامل وهو الكافر بعد الايمان كمال الدين

ت والا اى وان لم يكن الامر على ما ذكرناه فالحصر يضيع للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان لان الفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله ايضا اجماعا مع ان الحصر لو كان حقيقيا وكان الفاسق محمولا على معناه الحقيقي لزم ان لا يكون الكافر قبل الايمان فاسقا وهو بط بحر

هت قوله وهم المعتزلة فكما تريد به من اهل السنة وهم كالمعتزلة قائلون بالحسن والقبح العقليين شجاع

ت قوله ان تعريف المسند اليه اى تعريفه باللام يفيد الحصر نحو الكرم هو التقوى والامام من قريش والكرم

ويغفر جميع ما سواه ولو كان كبيرة في الغاية قوله

عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية ولو سلم فيجوز التفرقة بوجه آخر

غير تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دونه ثم ان نهاية الكرم تقتضي

رد على قول الش والكفرآه

العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الابدى دعوى بلا دليل

فلا نسلم انه يوجب الجزاء الابدى كمالك فيكون في مقام المنع ش

قوله والمعتزلة يخصصونها قد يظن ان الضمير للايات والاحاديث

اي تخصيص كلمة ما في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ش

فيعترض بانه لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة في قوله تعالى

ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية اذ المغفرة بالتوبة تعم الشرك بل كل

اي تعليق المغفرة بالمشية في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ش اذ الشرك مغفور بالتوبة

عاص مع ان التعليق بالمشية يفيد البعضية وايضا هي واجبة عندهم

اي لقوله لمن يشاء — اي مغفرة البعض ش — اي مغفرة التائب

فلا يظهر للتعليق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة

فينا في التعليق بالمشية التي تفيد البعضية — في تخصيص كلمة ما بالصغائر

الصغائر عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا كلمة ما

قوله لان مغفرة الصغائر عامة اى يغفر جميع الصغائر عندهم فينا فيه التعليق بالمشية ش

في هذه الاية مخصوصة بالصغائر جمعا بين الادلة ولا نسلم عموم المغفرة

الدالة على المغفرة وعلى نفيها بحر

للصغائر اذ لا تجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء قوله

اي الش — اي ذكر نفي الوجوب

انما تدل على الوقوع انما استطرد ذكره ههنا ردا لتمسكهم بهذه الايات

اي كما في الوقوع — اي اصل الجواب — اي في مقام الجواب عن الاستدلال

في الوجوب ايضا والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص آه قوله وزعم

اي كرد تمسكهم في العموم بقوله وقد كثرت النصوص آه ش — اي مذهب الاشاعرة

بعضهم ان الخلف آه هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم وفيه جواب

اي الجواب — اي من يسلك مسلكهم

آخر قوله وهو تبديل للقول بل كذب منتف بالاجماع واقول لعل مرادهم ان الكريم

لانه تعالى منزه عنه في حقه تعالى

اذا اخبر بالوعيد فاللائق بشانه ان يبني اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك

بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع

ت قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة المدلول عليها بقوله ويغفر قيل لا فائدة في ارجاع الضمير في يخصونها الى المغفرة اذ المعتزلة قد اولوا النصوص المذكورة بما ذكره ورد عليهم بما ذكرناه على التفسير سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه اولا ش

ء يعني انهم يقولون ان المغفرة لا يكون الا للصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فان قيل ارجاع الضمير الى المغفرة لا يحسم مادة الاعتراض لان عموم المغفرة المستفادة من قوله ويغفر ما دون ذلك ينافي تخصيص المغفرة بهما ايضا قلنا وان كان الامر كذلك بحسب الظاهر لكن لهم ان يقولوا آه بحر الافكار

لا قوله اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب فيه ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما في الوجوب قوله ايضا اى كرد تمسكهم في العموم بعقله وقد كثرت النصوص له شجاع

لا قوله لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب فيه ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما قول احمد

ه قوله انما استطرد ذكره يعني ان الشارح ذكر قوله انما تدل على الوقوع آه استطرادا في الجواب عن المعتزلة آه قره كمال

ف يعني تجويز الخلف من الله تعالى مذهب الاشاعرة ومن يسلك مسلكهم بحر

ند يعني ان هذا التجويز جواب آخر عن تمسك المعتزلة غير الجواب المذكور سابقا بحر

ند عن تمسك المعتزلة غير ما ذكره الشارح بقوله والجواب انها على تقدير عمومها الى قوله عن عمومات الوعيد بحر

لا فلا يصح جواز خلف الوعيد كما زعم بعض الاشاعرة بحر

لا اى يمكن ان يجاب عنه بان يقال لعل آه بحر

بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الش من الادلة فلا اثبات

الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتامل قوله اجيب بان الكبيرة

وهو جواز الوقوع — بل ينكر وقوع العقاب

المطلقة هي الكفر حاصله ان التكفير مقيد بالمشية فلا قطع بالوقوع اذ

مثل ان يقال نكفر عنكم سيئاتكم ان نشاء

المراد بالكبائر انواع الكفر او اشخاصها ومغفرة ما عدا الكفر غير متعينة

بالاجماع ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبقي التقييد بلا دليل والتعليق بالاجتناب

بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه قوله والشفاعة اي المقبولة ثابتة

لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح

فيحرم اهل الكبائر بطريق الاولى لانا نقول لا نسلم الملازمة لان جزاء الادنى

لا يلزم ان يكون جزاء للاعلى الذي له جزاء آخر عظيم ولو سلم فلعل

اي استحقاق ان لا يكون شفيعا بحر — ولعلو المنزلة

المراد حرمان الشفيعية او حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة او لعدم

الدخول او في بعض مواقف المحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع

قوله وللمؤمنين والمؤمنات اى لذنوبهم وهي تعم الكبائر قوله يدل على

اى وكذلك تدل الاية المذكورة على انها آه بحر

ثبوت الشفاعة وعلى انها ليست لرفعة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة

اي الشفاعة الثابتة — اي الشفاعة ثابتة في حق آه بحر

لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكن لا يدل على انها في حق اهل

بل كانت تلك الشفاعة لاجل العفو عن السيئات والمغفرة عن العصاة لكن آه بحر

الكبائر قوله ولا تقبل منها شفاعة ظاهر الاية ينفي اصل الشفاعة

ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس الثانية

فالمعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها فلعلها تقبل بطريق آخر

اى الشفاعة

ت قوله مع ان الخصم لا ينكره عدم الجزم بوقوع العقاب اعني جواز العقاب كما هو الظاهر وما ذكره الشارح لا يفيده شجاع

ف قوله اذ المراد تعليل لقوله ان التكفير مقيد بالمشية لا انواع الكفر لان الكبيرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكمال والكبيرة الكاملة هي الكفر شجاع

ث قوله ولو لم يحمل الكبيرة آه جواب دخل مقدر وهو ان يقال ان تقييد التكفير بالمشية يغني عن حمل الكبائر على الكفر اجاب عنه بانه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر لم يتبين تقييد التكوين بالمشية اذ لا دليل عليه ح ويلزم ايضا ان لا يكون في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه فائدة شجاع

ند قوله لبقي التقييد بلا دليل اى بقي تقييد التكوين بالمشية بلا دليل فيه ان مغفرة ما عدا الكبيرة غير متعينة بالاجماع بل يغفره لمن يشاء كما مر في قول المص ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر وهو مندفع بان مغفرة الصغائر اى عدم العقاب عليها متعين عند المعتزلة فلا اجماع شجاع

لا اى او حرمان الشفاعة لعدم دخول النار فاذا دخل النار جاز ان يتعلق به الشفاعة بعد دخول النار قره كمال

ك يعني ان استحقاق حرمان الشفاعة لا يستلزم وقوع حرمان الشفاعة فلا يكون مرتكب الكبيرة محروما عن الشفاعة قره كمال

ف وقد دل الاية الكريمة على ان الاستغفار لذنوب المؤمنين والمؤمنات يكون نافعا لهم والا لما امر الله تعالى محمدا عليه السلام بالاستغفار ثم ان الاستغفار شفاعة لانه طلب المغفرة للذنوب وهذا يتناول جميع المؤمنين والمؤمنات فيتناول لاصحاب الكبائر ايضا وهو المطلوب ق

ند يرد عليه ان نفي نفع الشفاعة لو لم يكن مخصوصا بالكفر بل يعم السيئات مطلقا لا الصغائر لما صار مفيد التقبيح حال الكفر وتحقيق يأسهم وشدتهم

قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص يشير الى منع الملازمة على عموم الاشخاص واعترض عليه بان النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيعم ايضا ويمكن ان يجاب بانه لاضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلى ضرورى فاذا قلت لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقوعه في سياق النفي كوقوعها فيه فيعم ايضا لم يبعد جدا قوله يجب تخصيصها بالكفار ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم عموم الاشخاص قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادتها قوله فلا معنى للعفو عدم المعنى بالنسبة الى الصغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع والى الصغيرة المجتنب غير مفيد فتأمل قوله لانه بط بالاجماع لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة بط بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز ان يراد في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الآية مبنى هذا الاستدلال على ان العمل

له معنيان احدهما ثم يراد بضميره الآخر او يراد باحد ضميريه احدهما وبالآخر الآخر سواء كانتا حقيقيتين او مجازيين او مختلفين كما بين في علم البديع بجر

ث فكان له معنيان احدهما وضعى وثانيهما عقلى فيجوز ان يراد بها المعنى العقلى الذى هو العام بجميع ما يمكن اندراجه تحتها ويراد بضميرها المعنى الوضعى المخصوص ويسمى تلك الارادة في علم البديع استخداما

لد قوله نعم لو قيل الخ في اثبات المقدمة الممنوعة ولو سلم عموم الاشخاص وقد اجيب عنه بان التخصيص وقصر العام على بعض ما يتناوله وهو لا ينافي العموم بل يقتضيه شجاع

دلا وجه البعد في الجملة هو ان الضمير معرفة سواء كان للنكرة او المعرفة والمعرفة في سياق النفي لا تفيد العموم فان قيل هذا الوجه لو تم لدل على بطلان القول المذكور وكلام المحشى مشعر بصحته وبعده في الجملة قلنا في كون الضمير الراجع الى النكرة معرفة خلاف كما هو المشهور وايضا بعض المعارف كالنكرة في بعض الاحكام والمعانى كالمعرف باللام الذى هو للعهد الذهنى فيجوز ان يكون الضمير الراجع الى النكرة ايضا كذلك فيفيد في سياق النفي العموم كالنكرة فوجه الصحة هو الامران المذكوران ووجه البعد انه مخالف بما هو المشهور من ان الضمير مطلقا معرفة والمعرفة في سياق النفي لا تفيد العموم فتدبر بجر

ده يعنى تسليم ان مؤدى الآية نفى مقبولية الشفاعة بالنسبة الى جميع الاشخاص لا بالنسبة الى بعض دون بعض كيف يتصور تخصيصها بالبعض بجر ده فيجوز ان يدل الكلام على معنى بحسب الوضع لكن لا يكون ذلك المعنى الموضوع له مرادا في مورد الاستعمال بل يراد به معنى آخر غير المعنى الموضوع له بواسطة علاقة بينهما فغاية ما يتوجه على المجيب هو ان تلك الارادة ارادة خلاف الظاهر ولم يعتبر فيه جمعا بين الادلة المتضادة بحسب الظاهر بجر

ىد قوله لا ارادتها اى لان المراد من الآية العموم عن الكبيرة مم والجواب ان المعتزلة لم يقولوا باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا كما صرح به في شرح المواقف حيث قالوا انهم لا يقولون باستحقاق العذاب الا في الكبائر قبل التوبة شجاع

الصالح لا يتناول التروك ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال قوله وقد جعل جزاء للكفر اى على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامى والا فتصرفه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم قوله مضرة خالصة ق لو لولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد ايضا لكنه غير مفيد ههنا قوله وقد يستعمل في المكث الطويل لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود اهل الكبائر قوله وما انت بمؤمن لنا الاولى ان يمثل بمثل قوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون لاحتمال ان يكون اللام في لنا للتقوية العمل لا للتعدية قوله ان يقع في القلب نسبة الصدق اى ان يحصل فيه منسوبية الصدق الى الخبر وثبوته له من غير الاذعان كما للسوفسطائى بالنسبة الى وجود العالم فان له يقينا خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا ان قلت يلزمه ان يندرج يقين السوفسطائى ونحوه

لخ يعنى لا يتوجه على الدليل المذكور ان يقال لا نم ان الفاسق لو خلد لزم زيادة الجزاء على الجناية لجواز ان يكون جزاء الكفر الخلود في جهنم مع زيادة الشدة والمحن والبلاء وكثرة التعب والالم والعناء وجزاء الفسق الخلود مع التخفيف وتقليل العقاب فلم لم تقولوا بذلك بجر

ث على المعتزلة والا فعندنا الثواب والعقاب تصرف تعالى في ملكه فلا يوصف بالظلم والقبح وان كان المعصية متناهية والجزاء غير متناه بجر

ث قوله وهذا الدليل الزامى الخ قال بعض الافاضل انه ليس بدليل قد ذكره للتنبيه على وجه الحكمة في عدم خلود اهل الكبائر في النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص الدالة على عدم الخلود فالاعتراض عليه بالمنع والمعارضة لا يفيد فائدة معتدا بها كمال

ىد قوله لولا الخلوص لم ينفصل اى لم يكن بين العذاب ومضار الدنيا فرق في عدم الخلوص شجاع

ىلا قوله فيمكن منع هذا القيد ايضا اى كما يمكن منع قيد الدوام اشارة الى ما ذكرناه من جواز قيد منع الخلوص والفاء في قوله فيمكن جواب شرط محذوف اى اذا عرفت ان ما تمسك به لاثبات قيد الخلوص ضعيف يقبل المنع عرفت جواز منع ذلك القيد بجر

ىه قوله لكنه غير مفيد ههنا فان منع كون العذاب مضرة خالصة لا يفيد في دفع خلود اهل الكبائر في النار بخلاف منع كون العذاب مضرة دائمة فان منعه يفيد في دفع خلود اهل الكبائر في النار شجاع

ىه يعنى ان منع قيد الخلوص غير مفيد ههنا فان عدم الخلوص لا ينافي الخلود في النار فلا فائدة في ان يقال لا نسلم الخلوص ق ىه قوله لكنه غير مفيد اشارة الى ان النزاع ههنا في الدوام والخلود دون الخلوص فالمفيد منع الدوام والخلود دون منع الخلوص فانه لا يضر في هذا المقام بجر

ىف قوله لتقوية العمل اى عمل لفظ المؤمن فانه اسم متعد ويستعمل حرف الجر مع الاسم المتعدى لتقوية عمله بخلاف المتعدى فانه لا يستعمل حرف الجر معه لتقوية عمله لان الفعل المتعدى قوى في العمل لا يحتاج الى استعمال حرف الجر معه لتقوية عمله وان استعمل معه حرف الجر كان للتعدية الى مفعول ثان شجاع

في التصور وانه باطل بالضرورة او لا ينحصر التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان او يمنع عدم الاذعان للسوفسطائي بقي ههنا بحث وهو ان المعنى المعبر عنه بكرويدن امر قطعي وقد نص عليه في شرح المقاصد ولذا يكفي في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه قوله كان اطلاق اسم الكافر وقوله بجعله كافرا اشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصور في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئا من الامارات قوله ركن لا يحتمل السقوط ان قلت اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي قوله التصديق باق في القلب هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان قوله والذهول اي في حال النوم والغفلة انما هو عن حصوله فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق واما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل قوله حتى كان المؤمن اسما آه ولذلك يكفي الاقرار مرة في جميع العمر مع انه جزء من مفهوم الايمان قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان

قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد قيل ولم يوجد في شرح المقاصد ما يدل عليه بل رد البحث هناك وجوب اليقين في الايمان ومال الى ان الظن الذي لا يخطر معه يكفي في الايمان مع قطع النظر بانه لا بد في الايمان من الاذعان والقبول شجاع

قوله في باب الايمان الذي آه قال في الحاشية كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت وعليه جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي لا يخطر معه التجويز احتمال النقيض محل كلام انتهى شجاع قوله حد الجزم والاذعان فيه انه لا نسلم وجوب الجزم في الايمان وان كان مشهورا فيما بين الجمهور بل يعم الظن الذي فيه تسليم وقبول وقيل الشيء يعينا الى العموم كما ذهب اليه صاحب المواقف

قوله اشارة الى ان الكفر فيه بحث بل معناه انه بجعله كافرا شرعا بجعل النبي عليه السلام شد الزنار بالاختيار والسجود للصنم بالاختيار علامة التكذيب فلا اعتداد بتصديقه شرعا وهذا هو المراد بعينه مما ذكره في شرح المقاصد فلا منافاة بينهما كما توهمه المحشي شجاع

بحقيقة ما جاء به النبي عليه السلام بل لا تصديق فيهم بوجود شخص ادعى النبوة فضلا عن ان يكون فيهم تصديق بحقيقة ما جاء به النبي ع م بحر

يعني اطفال المؤمنين لا يكونوا مؤمنين حقيقة بل هم مؤمنون حكما يعني اطلاق المؤمن عليهم انما هو لاجل اجراء بعض احكام المؤمنين والكلام بان التصديق ركن لا يحتمل السقوط انما هو في الايمان الحقيقي لا الحكمي فسقوطه في الايمان الحكمي في اطفال المؤمنين لا ينافي عدم سقوطه في الايمان الحقيقي وهذا الجواب تقدير للمقدمة الممنوعة بحيث لم يتوجه المنع فان المانع حمل الدعوى على العموم فمنع ومحصول الجواب تخصيص الدعوى بحر

قوله هذا مناف آه ويمكن ان يجاب عنه بان الجواب منع ولا مذهب للمانع من حيث هو مانع

لا يرد عليه ان يكون النوم ضد الادراك لا ينافي وجود الادراك في حالة النوم وانما يكون منافيا اذ كان محل الادراك والنوم واحدا وليس يلزم

على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره قوله والنصوص معاضدة لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءا منه وامارته التصديق لا سائر ما في القلب فبالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع بمعنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي قلت لا نزاع في ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة قوله هلا شققت قلبه يرد عليه انه يجوز ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان يعني ان معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه علم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة قوله حتى لو فرضنا يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر في وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل من انه اذا اعتبر الدال لدلالته لا لمعنى لا اعتباره عند عدم المدلول اذ لا دخل له في الاوضاع نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم ايضا قالوا من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة قوله يسمى مؤمنا لغة اي يطلق عليه لفظ المؤمن عند

استفادة عن معناه شجاع

سلمنا ان الايمان ليس بمنقول الى المعرفة والاعتقاد وغيره ذلك من الكيفيات النفسانية بل المراد به معناه اللغوي الذي هو التصديق لكن لا يفيد ما ادعيتم من ان الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام لان التصديق عام شامل لجميع التصديقات سواء تعلقت بما جاء به النبي عليه السلام او بغيره فلو كان المراد بالايمان نفس التصديق لصار عاما كالتصديق فلا يفيد النصوص الدالة على ان الايمان امر قلبي ان الايمان هو التصديق بما جاء به النبي عليه السلام لانه يحتمل آه بحر

فلا تكون النصوص معاضدة لذلك فلا يثبت المدعى لان المدعى الايمان الشرعي دون اللغوي م

الذي هو التصديق المطلق الشامل للتصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام ولغيره بحر

فانه نقل في الشرع الى التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وانما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بحر

قوله والاصل في الاطلاق هو الحقيقة اي الاستعمال في المعنى الحقيقي الموضوع له شجاع

اي يرد على الحديث لا بالنصوص بانه غير تام لجواز ان يكون ذكر القلب فيه لكونه محل جزء الايمان

قوله يرد عليه انه يحتمل آه فيه ان الش لم يقل ان النصوص حجة بل قال معاضدة فلا يضر هذا الاحتمال لكونه محل جزء الايمان لا لكونه محل الايمان شجاع

ويمكن ان يجاب بان قوله والنصوص معاضدة معناه النصوص معاضدة لمجموع الامرين من كون الايمان تصديقا وكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام والنصوص الاربعة الاولى للاولى وهذا للثاني فتأمل حسن

قوله فيرد عليه النصوص المعاضدة لدلالتها على ان فعل القلب هو المعتبر في الايمان في وضع الشرع واللغة اي لفظ التصديق وضع في الشرع واللغة للتصديق القلبي فيما ذكر لفظ التصديق فهما دل على التصديق القلبي

اي لا في الوضع الشرعي ولا في الوضع اللغوي م

هذا مسلم ان كان الواضع غير الله تعالى واما ان كان هو الله تعالى فلا يتصور انه وضع اللفظ مع علمه بتحقق مدلوله

اهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان فان امارة الامور الخفية كافية في
صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما وفي
المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقة
في الاقرار ايضا لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يدعي وضع آخر
قوله ولا يكفي في الايمان فعل اللسان لا يقال لعلهم يجعلون مواطاة القلب
شرطا لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية ولهذا ذكروا
عدم الاستفسار عما في القلب قوله وايضا الاجماع آه رد آخر على
الكرامية لا على المص وموافقيه كما توهم قوله مع القطع بان العطف
يقتضي المغايرة واما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى تنزل الملئكة
والروح فبتأويل جعله خارجا لاعتبار خطابي وكفى بالظاهر حجة قوله
لامتناع اشتراط الشيء بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا قوله وهذا
اي كونه زائدا بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور في غير عصره هكذا
في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحد قوله ولا خفاء في ان التفصيلي
ازيد لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وان لم
يتكثر من حيث ذواتها فليتأمل قوله وحاصله انه يزيد آه كذا نقل عن
امام الحرمين وغيره وقد يتوهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة
عبادة اخرى فلهذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لان كون الدوام
عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق
بالضرورة قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ قد يدفع بان المراد

ك القائلين بان نفس التصديق القلبي والمركب منه ومن الاقرار او منهما ومن اعمال الجوارح تحر

لد قوله الا ان يدعي آه بان يقال لفظ الايمان وان كان موضوعا في اللغة للتصديق لكن الشارع نقله الى الاقرار باللسان فبعد تصحيح تلك الدعوى يصير كلام صاحب المواقف عن المخالفة مع كلام القوم تحر

لا قوله لا يقال لعلهم آه يعني يجوز ان يكون الايمان عند الكرامية نفس الاقرار اللساني بشرط ان يكون موافقا لما في القلب من المعرفة والاعتقاد فالحكم بكفر المنافق لا يدل على بطلان مذهب الكرامية تحر

لب قوله هذا مذهب الرقاشي والقطان آه بل مذهب الكرامية ان الايمان هو الاقرار فقط شجاع

لج قوله رد آخر آه دفع توهم يرد هنا بناء على ان المص اعتبر ان الايمان مجموع التصديق والاقرار فافهم تحر

لد كانه اشارة الى السؤال المقدر وهو ان يقال انك قد اولت قوله تعالى تنزل الملائكة والروح وهذا جائز في قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا آه فلا تكون هذه الآية حجة لك فاجاب عنه بقوله وكفى بالظاهر حجة لان الظ ان يكون بلا تأويل فتكون هذه الآية حجة له لمحرره

له اي كفى ظاهر اقتضاء العطف المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه حجة على الخصم القائل بكون الاعمال جزءا من الايمان شجاع

لو يعني لو كان المشروط داخلا في الشرط يلزم ان يكون جزء الشرط وجزء الشرط شرط ايضا فيلزم ان يكون المشروط شرطا لنفسه وهو ممنوع قول احمد

لز اي الايمان التفصيلي من الايمان الاجمالي من حيث ذوات المتعلقات لان ذوات متعلقات الايمان التفصيلي هي بعينها ذوات متعلقات الايمان الاجمالي فلا يتكثر الايمان التفصيلي بحسب تكثر متعلقاته من حيث ذواتها بل يتكثر من حيث انها يجب الايمان بها فلذا قيد المحشي بتكثر متعلقاته بقيد الحيثية كما ترى فافهم

لح اي كذا نقل الشارح العلامة في شرح المقاصد عن امام الحرمين وغيره العبارة المنقولة هي ان النبي عم يفضل على من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى اياه من مخارمة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي عليه السلام متواليا ولغيره على الفوات

زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك قوله ومن ذهب الى ان
الاعمال من الايمان فرضا كانت او نفلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد
الجبار او فرضا فقط كما هو مذهب الجبائيين واكثر معتزلة بصرة فان قلت
انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت
النوافل مما يقع جزءا من الايمان لا انما شرع جزءا فكذلك بعض الفرائض
قد يقع فرضا فيقع جزءا من غير ان يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام
بحسبها في الصلوة وايضا قد ينقص بعض انواع الفرائض بانتفاء وجوبه
كالزكوة عن الفقير او بعض افرادها بحسب قصر العمر كالصلوة والزكوة بل يمكن
ان لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل ان يجب عليه شيء وبه يعلم ان الايمان عند
المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة او واجب كذلك فتدبر قوله وبهذا الاعتبار
اي باعتبار التحصيل فان التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله
والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل واما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر
الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى
امنوا بالله والحق ان الحكم النظري مقدور ولو بواسطة ويجب التحصيل ولهذا
قد يعتقد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا خلاصة
ما في شرح المواقف قوله ولا يكفي المعرفة فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق
النبي عم بغتة يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا في حاصل كلام بعض
المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فيكون
المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده فان قلت يلزم ان يكون المعرفة اليقينية

لا قوله من غير ان يشرع كذلك يعني ان الشرع لم يعتبرها جزءا يوجب انتفاؤه انتفاء الكل بل هي بحيث وجودها وجود جزء وعدمها ليس بعدم جزء في اعتبار الشرع ب

لب قوله طاعة لا يخرج عنها آه هذا ناظر الى من يدخل النوافل واما قوله او واجب كذلك ناظر الى من يخرجها فالواجب بمعنى الفرض ب هج لب اي طاعة شاملة لجميع الطاعات وقصرهم الايمان على الطاعة لاجل ان ما هو العمدة عندهم من اجزاء الايمان هي الطاعة لا لان التصديق خارج عنه وان لم يذهب اليه احد من المعتزلة والخوارج والكرامية بقي انه يرد عليهم ان التعبد بالنوافل ليس بطاعة على الاطلاق فيلزم عدم انضباط الايمان ايضا وان الطاعة الشاملة لجميع الطاعات مما لا يتصور حتى يعد ايمانا فتدبر مسحه

لط قوله واما جعل آه رد لما ذكره الآمدي في جواب السؤال بان التكليف بالايمان تكليف بما لا يكون تحت قدرة العبد مع وجوب كون المأمور به مقدورا وحاصل الرد انه عدول عن ظاهر الآية وعن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة

لي قوله تكليفا بالنظر الموجب له آه يعني ان نفس الايمان ليس مكلفا به حقيقة بل المكلف به حقيقة هو النظر المستلزم للايمان وقولهم الايمان مكلف به من قبيل الاسناد المجازي وقوله معرفة الله تعالى واجبة اجماعا فان ظاهر هذا الكلام يدل على ان نفس الايمان مكلف به وان الاسناد فيه اسناد حقيقي وكذا قوله تعالى امنوا بالله قره كمال

لا قوله فعدول عن ظاهر قولهم قد يتوهم عدم المعرفة بناء على ان تحصيل النظري لا يتصور بدون النظر لكن لا يخفى عليك ان المكلف به في الاول هو الاتصاف بالايمان غايته انه موقوف على النظر وفي الثاني هو النظر الا انه يستلزم ذلك الاتصاف ب هج

لب فلا يكلف في كونه مكلفا به ومكتسبا ولو بالواسطة وبحسب التحصيل قول احمد

لج قوله ولهذا اي ولكونه مقدورا حاصلا بحسب التحصيل قره كمال . لد قوله ولهذا قد يعتقد آه يعني لو لم يكن مقدورا بل اضطراريا لما اعتقد نقيضه اصلا ثم الظاهر ان الضمير راجع الى النظري والظاهر

الغير الاختيارية تصورا عنده قلت التصديق الايمانى عنده نوع من التصديق الميزانى وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام قوله بمعنى قبول الاحكام يعنى ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبى عم فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد وهو المط فتأمل قوله ويؤيده اى الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اى لم نجد فى قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار وليلايم كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقوله اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان يقبل من طالبه ويرد عليه انه ليس المراد غير الاسلام فى المفهوم وهو ظ فيحتمل ان يكون الاسلام اعم فاذا قلت من سعى فى غير العلم الشرعى فقد سهى لست تحكم بسهو من سعى فى علم الكلام قوله وبالجملة تصوير للمدعى يعنى ان المراد بالوحدة عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوى ويثبت بكل منهما قوله فيما اخبر من او امره اى فيما ارسل وذلك ان قول الامر بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية فهو تصديق خاص بان الله تعالى حق وذا يستلزم التصديق بسائر احكامه فبينهما تغاير ظ قوله وهو الآية بمعنى الانقياد الظ والاولى ان يقال قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولهذا يصح ان يقال ولكن قولوا امنا قوله فان قيل قوله عم آه هذا معارضة فى المقدمة كما ان الاول معارضة

ـه قوله فتأمل وجه التأمل ان قول الش وذلك حقيقة التصديق صريح فى ترادف الايمان والاسلام وقوله وبالجملة آه يأباه وقد يجاب عنه بان قول الش فذلك حقيقة التصديق بيان الاتحاد ومؤدى معنى الايمان والاسلام وهو لا يستلزم الترادف شجاع

ـه قوله اى لم نجد فى قرية لوط يعنى ان كلمة غير فى قوله تعالى فما وجدنا غير بيت الآية ليست صفة على معنى فما وجدنا فى تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام كذا فى شرح المواقف كمال

ـه قوله وانما قلنا كذلك اى قلنا الا اهل بيت ولم يقل الا بيت قوله وليلايم كلمة من آه لان من كان بعضا من المسلمين هو اهل البيت لا انه نفسه شجاع

ـه قوله واعترض عليه محصوله تجويز عموم المستثنى منه لكن لا يخفى عليك ان وضع المظهر موضع المضمر هنا يؤيد الاتحاد لانه يوجب القطع ب

ـه قوله بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد بل يصح الاستثناء على تقدير ان يكون المؤمن اعم من المسلم ش

ـه قوله والايمان يقبل من طالبه ولو كان الايمان غير الاسلام لم يكن مقبولا فليس غير الاسلام قوله انه ليس المراد غير الاسلام بل المراد ما يغاير ما صدق عليه الاسلام فيكون المعنى من يبتغى ما يغاير ما صدق عليه الاسلام وينفك عنه فلن يقبل منه شجاع

ـه من الايمان ويكون الايمان اخص ولا يوجد الايمان بدون الاسلام ويوجد الاسلام بدونه ولا يساويه فى الوجود ش

ـه قوله لست تحكم اذ هو ليس غير العلم الشرعى بل هو اشرف العلوم الشرعية كمال

ـه قوله والاولى وجه الاولوية فى الجواب الاول اثبات ان معنى الاسلام مغاير للايمان بخلاف الثانى قول احمد

ـه قوله لا يستلزم تحقق مدلوله اى لا يستلزم تحقق الاسلام بدون الايمان وفيه نظر لان معنى قولهم آمنا انه بالقلب وقوله تعالى لم تؤمنوا تكذيب لهم فى قولهم آمنا اى انكم لم تصدقوا بالقلب وانكم كاذبون فى قولكم آمنا وقوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا تصديق

فى المطلوب اعنى الاتحاد وقد يقال اذا شرط فى الشهادة مواطأة القلب كما هو الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد السؤال على المشايخ وليس بشئ لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام قوله وذهب بعض المحققين الخ حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امر خولف معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا امن من ان يشوبه شئ من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال فى شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفة لما يدعيه القوم من الاجماع قوله بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر الخ بمعنى ان المنجى والمردى لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قوله السعيد من سعد فى بطن امه ان السعادة المعتد بها من علم الله تعالى انه يختم له بالسعادة كذا فى شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فلا يكون التصديق ركنا يحتمل السقوط قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه اى ترجح جانب الوقوع وتخرجه عن حد المساواة كاستقامة احد الطريقين مع قربه وامنه ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية فى الترك فلا ترجح والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه عم بين امر الدين والدنيا الكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته وقد يوجه كونه عم رحمة للكافرين بانهم امنوا ابدعا عن الخسف والمسخ وانت خبير بانه لا يناسب سوق هذا الكلام قوله وهو امر يظهر الخ قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى احترازا عن نطق الجماد بانه مفتر كذاب واجيب بان ذكر التحدى مشعر لانه طلب المعارضة فى شاهد دعواه ولا شهادة بدون موافقة الدعوى وقدم فى صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكر

ـه قوله لا امن آه سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهى الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات كذا فى شرح المقاصد قول احمد

ـه قوله السعيد من سعد فى بطن امه اعلم ان معنى حديث رسول الله عليه السلام السعيد من سعد آه وتطبيقه حديثا آخر من رسول الله عليه السلام السعيد قد يشقى والشقى قد يسعد هو ان المراد من الشقى

ـه قوله فلا يرد ما قيل وجه عدم الورود هو انه لما اريد بالسعادة فى بطن الام السعادة عند الختم كان الاتصاف بها عند تحققه لا قبله والمشرك المقدر موته على الايمان لم يحصل له تلك عند الاشراك بج

ـه اى ترجح جانب الوقوع يريد ان الحكمة وان اوجبته عقلا لكن رعاية وجهها ليست من الواجبات العقلية على الله تعالى فلا توصله الى حد الوجوب ب هم

ـه قوله ترجح جانب الوقوع والحق ان قضية الحكمة يستوجب ارسال الرسل ولا تتم بدونه بشهادة البداهة لكن لما كان وجه الحكمة فى افعاله تعالى فى حق عباده مجرد فضل منه تعالى فى عباده لا واجبا عقلا لم يجب عليه تعالى موجب حكمته ايضا فلا يرد عليه احتمال الحكمة الخفية فى عدم ارسال الرسل لانه مناف لايجاب الحكمة لارسال الرسل شجاع

ـه قوله ويرد عليه قيل عليه ان الحكمة بالضرورة تقتضى الارسال وانت خبير بان دعوى الضرورة فى محل النزاع التزام للافحام ب هم

ـه قوله عن هذا التوجيه اى توجيه الشارح بقوله وفى هذا اشارة آه شجاع

ـه لان معنى كلام المتن ان فى ارسال الرسل عاقبة حميدة ومنفعة مترتبة عليه للعباد اقتضته الحكمة اولا مصطفى

ـه الخسوف بالضم آى طو تلمق يريا يمق و بر نسنه نك نورى وضيا سى كتمك يقال خسف القمر خسوفا اى ذهب ضوؤه والمسخ بالفتح بر نسنه نك صورتندن تحويل ايدوب آخر قبيح صورته تبديل ايتمك كما يقال المسخ تحويل صورة الى ما هو اقبح منها اختری

قوله على انه امر ونهى اما الامر فهو قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة واما النهى فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة هذا لكن ذكر فى المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهى كان قبل البعثة لانه فى الجنة ولا امة له هناك نعم يرد ان يقال لم لا يكفى ان تكون حوا امة له فى الجنة قوله لم يكن فى زمنه نبى فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا وفيه تامل لانه قد امر ام موسى بلا واسطة بقوله تعالى فاقذفيه فى التابوت وام عيسى كذلك بقوله تعالى وهزى اليك بجذع النخلة والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وامر آدم كذلك

قوله وقد يستدل ارباب البصائر مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين او الاجمال ومبنى الاستدلال الثانى على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور فى غير النبى ومبنى الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه ايضا وليس فى هذين الوجهين ملاحظة التحدى واظهار المعجزة قوله لكنه يتابع محمدا عم وما روى من ان عيسى عم يضع الجزية اى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية فى شريعتنا فوجهه انه عم بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزول عيسى عم فالانتهاء ح من شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما فى سقوط نصيب مؤلفة القلوب قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن قوله اما عمدا فبالاجماع اى الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال وهكذا فى السهو وقال القاضى لدلالة المعجزة فيما يعدّ اليه واما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة

قوله وفى عصمتهم من سائر الذنوب يعنى به ما سوى الكذب فى التبليغ

لذلك بل لمصلحة آخر فلا نزاع لاحد فى استلزام القسم الاول النبوة واليه اشار بقوله انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وما نحن فيه من امر آدم ونهيه لذلك اى لاجل تبليغ الاحكام فان زوجة آدم تشاركه فى المأمور به والمنهى عنه المذكورين ومنع ذينك المقدمتين انكار لما عليه الاجماع بحر الافكار

ع قوله وامر آدم كذلك اى لاجل التبليغ وهذا مبنى على ان يكفى حوا امة له وقد عرفت ما فيه والحق ان يتقدم آدم بعد خروجه من الجنة على اليقين والمعجزة كلام الله تعالى وقد ذكره فى الوجه الاول قوله او الاجماع وهو ما ذكره فى الوجه الثانى من قوله انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة آه ش

ف وحاصل هذا الاستدلال الثانى انه عليه السلام قد جاء اضافات الكمالات العلمية والعملية على وجه لا يتصور فى غير جنس النبى عليه السلام كمال

ث وهو الوجه الاول من الاستدلال لارباب البصائر ش

ث وهو قوله احدهما ما تواتر من احواله كمال

ـد وحاصل هذا الاستدلال الثالث انه عليه السلام قد كمل الناس على وجه لا يتصور فى غير جنس النبى عم كمال

ـد قوله ومبنى الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى هذا الامر العظيم قره كمال

لا هذا معارضة على المعارضة المذكورة فى الشرح وذلك لان قوله فان قيل آه معارضة على كونه عليه الصلوة خاتم النبيين وان شريعته لا يكون منسوخا ابدا وهذا المروى معارضة على المعارضة الاولى ويجوز ان يكون كل واحد منهما نقضا اجماليا كمال

لد يعنى انتهاء وجوب قبول الجزية برفع الجزية عن الكفار وعدم القبول منهم الا الاسلام وقد روى انه عم قال ان عيسى عم ينزل حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويزيد فى الحلال اى يتزوج امرأة بعد نزوله فيكون هذا زيادة فى الحلال اذ لم يتزوج قبل ذلك كمال

لد ذكر فى التاتارخانية واما مؤلفة القلوب فهم قوم من المشركين كان رسول الله عم يعطيهم شيئا تاليفا لهم حين كان بالمسلمين ضعف وبالكفار قوة وبعد رسول الله عم سقط ذلك لوقوع الاستغناء عن تاليفهم لما كثر اهل الاسلام وقوى حالهم كمال

قوله او العقل وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدى الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة ويرد عليه ان الفساد فى الظهور والكلام فى الصدور قوله اظهار الكفر تقية اى خوفا لان اظهار الاسلام ح القاء النفس فى التهلكة ورد بانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك فى بعض الصور باعلام من الله تعالى قوله فمصروف عن ظاهره اى بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظ ايضا وفيه توجيه آخر بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل له قوله ولا شك ان خيرية الامة آه فيه منع ظ لجواز ان يكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم قوله لانه لا يدل على كونه آه قد يقال المراد باولاد آدم فى العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه ما فيه وقد يوجه ايضا بان فى اولاده من هو افضل منه هو نوح او ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بان آدم هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى ان يستدل بقوله عم انا اكرم الاولين والآخرين عند الله ولا فخر لى قوله بدليل صحة استثناء آه اذ الاصل فى الاستثناء هو الاتصال وايضا لو لم يندرج فى الملائكة لم يتناوله امرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه وقد يجاب بان امر الاعلى يتضمن امر الادنى بالامرية قوله صح الاستثناء منهم تغليبا فح يكون الامر بالسجود لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا قوله وهو واحد اى الكل متحد من حيث انه كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقرو

ـد قوله باعلام من الله تعالى قيل فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها لكن لا يخفى ان عدم وجوب العصمة لا ينافى الاعلام بلا وجوب وما يقال من ان كثيرا من الانبياء قتلوا ولم ينقل منهم اظهار الكفر ففيه ان القتل لا يوجب الخوف عند الدعوة لجواز حصول استيلاء الكفار بعدها مع الامن عندها فافهم بهشتى

ـلا اى بطريق صرف النسبة يعنى ان المراد من الصرف عن الظاهر هو هذا لا مطلق الصرف والا لكان ذكر غيره من ترك الاولى والكون قبل البعثة لغوا لدخوله فيه فالمصروف مصروف فافهم ب هم

لا قوله اى بطريق صرف آه اى المراد بالصرف عن الظ هو الصرف الخاص بهذا الطريق فلا ينافيه جعل الحمل على ترك الاولى مقابلا له فتدبر شجاع

ث والعام هو الصرف عن الظ والصرف عن الظاهر العام لما جعل مقابلا للصرف عن الظ الخاص اريد به ما عدا الخاص شجاع

ى قوله فيه منع آه ان لفظ لا شك من الالفاظ البداهة فهم ادعوا البداهة فى ان خيريتهم بحسب كمالهم فلا يرد منع شجاع

ـد قوله وفيه ما فيه اى لا نسلم ان المراد باولاد آدم فى العرف نوع الانسان نعم قد يراد فى العرف من بنى آدم نوع الانسان وكذا الانسان قوله وهو المتبادر ايضا وقوله والاولى ان يستدل بقوله عليه السلام قد ذكر الشارح هذا الحديث فى شرح المقاصد ثم قال قال عم لا تخيرونى على موسى وما ينبغى لعبد ان يقول انا خير من يونس بن متى تواضع منه اى هذا القول تواضع من محمد عم وقال فى شرح المقاصد ايضا اجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد عليه السلام ثم اختلفوا فى الافضل بعده فقيل نوح عم وقيل ابراهيم عم وقيل موسى عم وقيل عيسى عليه السلام قره كمال

ـد قوله وقد يجاب بان امر الاعلى آه يعنى يجوز ان يكون الجن مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل لاحد علم ان الاصاغر ايضا مأمورون به فالضمير فى فسجدوا للقبيلتين كانه قال فسجد المأمورون بالسجود الا ابليس

قوله

فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيري ولك ان تقول كلما كلام الله
تعالى دال عليه فمعنى الوحدة ظ والاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد
قوله اى ثابت بالخبر المشهور يفهم منه ان المعراج من السماء ايضا مشهور
وما ثبت بطريق الآحاد وهو خصوصيات ما شاء الله اليه المعراج من الجنة او غيرها
قوله واجيب بان المراد الرؤية بالعين وقد يجاب ايضا بان المراد رؤيا هزيمة
الكفار في غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة وقيل انها اسماها رؤيا على قول
المكذبين نحو قوله تعالى اين شركائي قوله والمعنى ما فقد بسده والاولى ان يجاب بان
المعراج كان متكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضي الله عنها
حكاية عن الثانية قوله يكون استدراجا ان وافق غرضه والا يسمى اهانة
كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا الاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه
الصحيحة عوراء وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن
والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة
وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص والاستدراج قوله وايضا الكتاب ناطق
ان قيل الاول ارهاص لنبوة عيسى عم ومعجزة لزكريا عم والثاني معجزة لسليمان
عم قلنا نحن لا ندعي الا ظهور خوارق عن بعض الصالحين بلا دعوى نبوة ولا
قصد اثباتها ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته وسياق
الآية يدل على انه لم يكن هناك دعوة النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا
عم علم بذلك والا لما سأل بقوله انى لك هذا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث
لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظي ولا يخفى
فساده على ان سؤال زكريا عم يحتمل ان يكون امتحانا لمعرفة مريم قوله بينا رجل
يسوق اعلم ان بينا بالف الاشباع وبينما بالماء المزيدة من الظروف الزمانية

ﻪ قوله رؤيا هزيمة الكفار ذكر في كتب السير ان الملائكة قد نزلت في غزوة بدر فرآهم المشركون فانهزموا حتى قتل هناك ابو جهل ونحوه من رؤس الكفار وق كمال

ﺖ في هذا الاطلاق استهزاء وسخرية للمكذبين كما في قوله تعالى اين شركائي فانه استهزاء وسخرية للمشركين وق كمال

ﻪ يعني ان المشهور الثابت باجماع المسلمين هو ان المعراج الى السماء او الى الجنة انما يكون في الحشر بعد مفارقة الروح عن الجسد فقالت عائشة رضي الله عنها ان هذا المعراج قد وقع لمحمد عليه الصلوة والسلام بدون مفارقة بدنه عن روحه ثم ان هذا التوجيه اولى من القول بتكراره اذ لا ثبت له فضلا عن ان يجعل مبنى الجواب وق كمال

ﻪ قوله دعا الاعور اي دعا له وقت ادعائه النبوة فوقع خلاف مراده كما ترى وقد قتله ابو بكر الصديق رضي الله عنه في زمان خلافته وق كمال

ﻪ قوله وفيه نظر واجيب عنه بان الارهاص من قبيل الكرامة كما صرح به في شرح المواقف فان الاستدراج اهانة بالنظر الى الكمال شجاع

ﻪ قوله بل هي ستة والحق ان الارهاص كان مندرجا في الكرامة فان مرتبة الانبياء قبل النبوة لا تكون ادنى من مرتبة الاولياء وان الاستدراج كان مندرجا في الاهانة بالنظر الى العاقبة والمآل فان معنى الاستدراج هو ان يغتر الشيطان الى فساد على التدريج سواء وافق ذلك الفساد غرض مرتكبه او لم يوافق وعاقبة ذلك كله الحسرة والندامة وانما لم يذكر السحر لانه ليس امرا خارقا للعادة على ما سبق ذكره وق كمال

اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازاة فلا بد لهما من جواب
فان تجرد عن كلمة المفاجاة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجاة في
تلك الكلمتين قوله فقال الناس اى عند حكاية النبي عم هذه القصة التي
سمعها من الملك فقال الناس متعجبا بقرة تتكلم اى تتكلم بحذف احدى التائين
فقال النبي عم آمنت بهذا اى صدقت الملك فيما سمعته منه من تكلم البقرة
قوله اشار الى الجواب بقوله آه حاصله ان الاشتباه عند ادعائه الرسالة
لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين ومقر برسالة رسوله وعند عدم
الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب
ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة على
حقية دعوى النبوة فتذكر قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء في ع م والله
ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر
ومثل هذا السوق لاثبات فضلية المذكور وبه يظهر ان ابا بكر افضل من سائر
الامم ايضا قوله اراد البعدية الزمانية يرد عليه انه ان اريد بعد موت نبينا عم
لم يفد التفضيل على من مات قبله عم وان اريد بعد بعثة نبينا فينبغي ان يخص
النبي عم على كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم قوله لا بد من تخصيص
عيسى عم وكذا ادريس والخضر والياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظماء
من العلماء الى ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء خضر والياس في الارض
وعيسى وادريس في السماء عليهم السلام اجمعين قوله لم يفد التفضيل على
التابعين اى صراحة والا فالصحابة افضل منهم والافضل من الافضل افضل
ولذلك قال سابقا والاحسن قوله على هذا وجدنا السلف اى اكثر اهل السنة
وقد ذهب البعض الى تفضيل علي على عثمان رض والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما

لانه حقيقة المعجزة لما عرفت ان حقيقة المعجزة بحسب ظهورها على يد المدعي ومقارنتها للتحدي
ﺚ قوله ومثل هذا السوق آه يعني انك اذا قلت لا رجلا افضل من زيد يفهم منه في العرف ان زيدا افضل من سائر الرجال وان كان ظاهر التركيب لا ينفي وجود المساوي لزيد وقال عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وهذا الحديث ايضا يدل على انهما رضي الله عنهما افضل من سائر الامم واما كون ابي بكر افضل من عمر فلا نزاع فيه كمال

ﺪ قوله لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه السلام اى تفضيل ابي بكر لا يخفى ان المقصود بيان التفضيل بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بعد النبي عليه السلام فلو اريد كل بشر موجود بعده عليه السلام حصل المقصود شجاع

ﻼ قوله وان اريد بعد بعثة نبينا آه قد يقال المراد الشق الثاني لكن البعدية يجوز ان يعتبر ظرفا لحصول الفضل لا لوجود البشر وفضله عم حاصل حين البعث لا بعده فعلى هذا لا حاجة الى تخصيص عيسى عليه السلام وغيره واما افضليته على سائر الامم فمستفاد من افضليته على الافضل منهم فافهم فانه نفيس منه
وهو امة محمد عليه السلام لقوله تعالى كنتم خير امة

ﺚ قد عرفت آنفا ان المقصود بيان التفضيل بين الخلفاء الاربعة واما تفضيله على سائر الامم فيعلم من قوله تعالى كنتم خير امة وذلك لان ابا بكر رض خير هذه الامة وهذه الامة خير من سائر الامم فابو بكر خير من سائر الامم وهو المطلوب كمال

ﺪ وذلك ان تقول مراد المصنف هو ان من اتصف بالفضل الازيد الحادث بعد بعثة نبينا عم هو ابو بكر رض فلا يرد بالانبياء الاربعة المذكورة لان فضلهم كان ثابتا قبل بعثة نبينا عليه السلام قال بعض الفضلاء انما خص عيسى عليه السلام لان حيوته ونزوله الى الارض واستقراره فوق الارض مدة قد ثبت بالاحاديث الصحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره هذا كمال

قوله فللتوقف جهة لان قرب الدرجة وكثرة الثواب امر لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى وتقدس ورسوله والاخبار متعارضة واما كثرة الفضائل فمما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر في حق علي رضي الله عنه ما يدل على عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات قوله قد جمعوا يوم توفي بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان ابا بكر رضه خطب حين وفاته عم وقال لا بد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا انعم لكن ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة اى اول البكرة قوله بل عن خطأ في الاجتهاد فان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم بانه افضل اهل زمانه وانه لا احق بالامامة منه بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان قوله ولعل المراد ان الخلافة الكاملة آه ويحتمل ان يراد ان الخلافة على الولاء يكون ثلثين سنة قوله لقوله عم من مات ولم يعرف الحديث فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الادلة المطلق الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله اصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح العقليين وايضا لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام والميتة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريق اهل الجاهلية وخصلتهم وقد يقال المراد بالامام هو النبي عم وقال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بالنبوة قوله فيعصي الامة كلهم لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة وقد يجاب عنه بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال اصلا قوله مع عدم القطع بعصمته يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم

لك ساعدة من اسماء الاسد وبه سمي الرجل وبنو ساعدة قوم من الانصار والسقيفة بوزن الصحيفة الصفة لها ثلث جدار ومنه سقيفة بني ساعدة وهي بمنزلة الدار شجاع

لك وتركوا اهم الاشياء هو دفع السؤال وهنا دليل على وجوب نصب الامام كما لا يخفى تحر

لك قوله مع اعترافهم آه ولا يلزم تضليل الصحابة وتفسيقهم وانه باطل قال علي رضي الله تعالى عنه اخواننا بغوا علينا وليسوا بكفرة ولا فسقة لما لهم من التأويل وسيجيء ذكر الاحاديث في شانهم كمال

لك قوله ترك القصاص اى ترك علي رضي الله عنه قصاص الاشخاص الذين قتلوا عثمان بعد وقت الظهور شجاع

السقيفة بمعنى الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة صحاح

لك وهنا في المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح لان حاصلهما هو ان الخلافة الكاملة على التوالي تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون فتأمل قره كمال

لك قوله لمطلق الوجوب اى الوجوب العام للوجوب على الله او على الخلق وللوجوب بدليل سمعي او عقلي شجاع

لك قوله لا يجب علينا عقلا يعني ان نصب الامام يجب علينا شرعا ولا يجب علينا عقلا وانه لا يجب على الله تعالى لا شرعا ولا عقلا وقوله على طريق اهل الجاهلية فان العرب في زمان الجاهلية لم يكن لهم امام مطاع يقوم الاحكام على الانصاف والانتصاف ويبين لهم السنن والفرائض فمن لم يعرف امام زمانه مع انه في ظل امانه فقد عاش عيشة جاهلية ومات ميتة جاهلية وقوله وقد يقال آه هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه بلا ضرورة قره كمال

لك قوله والحسن والقبح العقليين اى لبطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين علينا فتعين انه يجب علينا سمعيا شجاع

قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا انه مالها وغايتها ذلك واما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن فيها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق اخص من المعصية لانه هو التعدي على الغير وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالعهد في الآية عهد النبوة على ما هو رأي اكثر المفسرين قوله ولا تزول المحنة اى التكليف يسمى بها اذ به يمتحن الله تعالى عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا قوله قلنا غير الجائز هو نصبهما معين وقد يجاب ايضا بان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا النصب لا التعيين وح لا اشكال اصلا قوله ولا ينعزل الامام بالفسق لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو آني ابتداء وزماني بقاء لانا نقول الوصول بالمعنى المصدري امر آني لا بقاء له وانما الباقي هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث فليتأمل قوله ولان العصمة ليست بشرط ابتداء يرد عليه انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المط ان لا يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع قالوا يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره قوله قلنا لما فرغ من مقاصد آه اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع فيما بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع والاهواء

هو ان عدم خلق الذنب في العبد لا يزيل كونه مكلفا كما ان عدم خلق الطاعة فيه كونه مكلفا هذا هو المناسب على اصلنا واما اصل المعتزلة فالمناسب ان يقال ان وجود تلك الملكة المذكورة فلا يزول التكليف بوجودها كمال

لك يعني ان الوارد في الآية الظلم وهو الاخص من المعصية لان الظلم هو التعدي على الغير والمعصية اعم منه ومن التعدي على النفس والمراد ان الظلم اذا ذكر مطلقا يكون المراد التعدي على الغير وفي الآية ذكر مطلقا والا فالتعدي على النفس ايضا ظلم على النفس تأمل قول احمد

لك قوله قلنا غير الجائز آه الظ ان مراد الشارح هو هذا المذكور في الحاشية اذ يمكن ان يقال ان عمر رضي الله عنه جعل الائمة الستة بمنزلة امام واحد ليختاروا واحدا بحيث لا يتجاوز الامامة عن واحد منهم ولا يقع المخالفة والمنازعة فيما بينهم حتى نصبوا واحدا منهم فلا اشكال في الشارح قره كمال

لك قوله آني ابتداء وزماني بقاء اى يكون المعنى لا ينال عهدي الظالمين لا ابتداء ولا بقاء فلا ينالهم الامامة اصلا قره كمال

لك قوله هو الاول فلا يلزم من نفي الوصول بالمعنى المصدري نفي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر وهذا هو الباقي كمال

لك قوله على ان صيغ الافعال آه اى لو سلم ان مدلول الفعل حقيقة هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر لكن صيغة الفعل ينبغي ان يكون للحدوث فيكون المعنى لا يحدث الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر للظالمين وهذا لا ينافي بقائه فيمن لم يكن ظالما وقت حدوثه ثم صار ظالما وقت بقائه هذا وقد عرفت ان المختار هو ان يحمل العهد على عهد النبوة لا على عهد الامامة فلا يتوجه السؤال اصلا كمال

لك قوله على ان صيغ الافعال آه يعني ان الدلالة على امر آني ليست بمختصة بلفظة ينال فافهم بهشتي

الى تعصبات باردة تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض
عقايد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين الحقة تلك المباحث فى الكلام
وادرجت فى تعريفه عونا للقاصرين وصونا للائمة المهتدين عن مطاعن
المبتدعين قوله ولا نصفه هو مكيال مخصوص فالضمير لاحدهم وقيل
بمعنى النصف فالضمير للمد قوله فبحبى احبهم اى فاحبهم بمحبتى بمعنى ان المحبة
المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بى وهكذا قوله فببغضى ابغضهم قوله فلما
انه يعلم من احوال الناس آه هذا انما يتم فى خصوصيات الاشخاص واما فى الطوائف
المذكورة بالاوصاف كاكل الربوا وشرب الخمر والخروج على السروج فلا بل
يترتب اللعن على الوصف يدل على انه المناط قوله ولا يبلغ ولى درجة
الانبياء الاولى ان يذكره فى مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن قوله
فمعناه انه عصمه من الذنوب او معناه انه وفقه التوبة الخالصة
والتائب من الذنب كمن لا ذنب له قوله لا يقال هذه ليست من النص
اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان
لم يحتمل التأويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر
واذا خفى لعارض فخفى او لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او نقلا فمجمل
او لم يدرك اصلا فمتشابه قوله اذ ثبت كونها معصية بدليل قطعى
ولم يكن المستحل مؤولا فى غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة
دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا فى غير
الاجماع القطعى متفق عليه واما كفر منكره ففيه خلاف

ش ان شئت زيادة الايضاح فنقول اللفظ اما ان يظهر منه
المراد او لا فان ظهر فاما ان يقبل النسخ او لا الثانى المحكم
والاول اما ان يحتمل التأويل او لا الثانى المفسر والاول
اما ان يساق لاجل ذلك المراد او لا والاول النص والثانى
الظاهر وان خفى منه المراد فاما ان يخفى لعارض او لنفسه
الاول الخفى والثانى اما ان يدرك او لا الثانى المتشابه
والاول اما ان يدرك عقلا او نقلا الاول المشكل والثانى
المجمل فعلم بذلك ان المحكم لفظ ظهر منه المراد ولم يحتمل
النسخ ولا التأويل والمفسر لفظ ظهر منه المراد واحتمل
النسخ دون التأويل والنص لفظ ظهر منه المراد واحتمل
النسخ والتأويل ولم يسق لاجل ذلك المراد والخفى لفظ
خفى منه المراد لعارض والمشكل لفظ خفى منه المراد لنفسه
وادرك عقلا والمجمل لفظ خفى منه المراد لنفسه وادرك
نقلا والمتشابه لفظ خفى منه المراد ولم يدرك اصلا فهذه
هى اقسام النظم بحسب ظهور المراد منه وخفائه فاعرفها
ولا وجود للمتشابه على مذهب القائلين بالتأويل واما
على مذهب اهل الوقف فهى كثيرة قول احمد
ت مثال المحكم نحو قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم
ومثال المفسر نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
ومثال النص والظاهر نحو قوله تعالى مثنى وثلث ورباع
فانه ظاهر فى حل النساء نص فى العدد ومثال الخفى نحو
قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان
هذه الآية خفية فى النباش لاختصاصه باسم آخر وهو
لفظ النباش فلذا لا يقطع يده ومثال المشكل نحو قوله
تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقع الاشكال فى الفم فانه
ظاهر من وجه وباطن من وجه لكن يمكن ادراكه بالتأمل
ومثال المجمل نحو آية الربوا اذ لم يعلم ان المراد اى فضل وقد
بين النبى عم الربوا فى الاشياء الستة فاحتيج الى الطلب
والتأمل ومثال المتشابه كالمقطعات فى اوائل السور
وكاليد والوجه ونحوهما هذا كله مأخوذ من التوضيح كمال
ك قوله ولم يكن المستحل آه هذا جواب سؤال مقدر وهو
ان يقال ان دلائل حدوث العالم ليست بقطعية بل هى كانت
مأولة بالتأويل الذى ذكره الفلاسفة فلا يلزم ان يكون
منكر حدوث العالم كافرا فان كون هذا الانكار معصية
لم يثبت بدليل قطعى لكن الانكار بحدوث العالم كفر
قطعا فاجاب بان ههنا قيدا آخر وهو ان لا يكون

قوله موافقة للحكمة اى فى حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان
لعدم اختلافها باختلاف تلك الحالة واما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست
ذاتية فيمكن خلافه يحتمل ان يكون ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان
قوله فان قيل الجزم بان العاصى يكون فى النار يأس اى على تقدير كون الجازم
عاصيا وقس عليه قوله امن قوله ومن قواعد اهل السنة آه معنى هذه القاعدة
انه لا يكفر فى المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع فى تكفير من انكر ضروريات الدين ثم
ان هذه القاعدة للشيخ الاشعرى وبعض متابعيه واما البعض الآخر فلم يوافقوهم
وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة فى بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم
اتحاد القائل قوله ومطالعة علم الغيب اى اطلاعه فلا ينافى ان يكون بالقاء الجن
قوله ان له رائيا من الجن قال فى الصحاح يقال له رئى من الجن اى سر فالمعنى
ان له تعلقا وقربا من الجن ورئى على وزن فعيل قوله وتابعة بالنصب عطف على رائيا
وهو اسم لقرين من الجن قوله قال انك من المنظرين وهذا اجابة وفيه بحث لجواز
ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله انسا بق دعا او لم يدع قوله
يستجاب دعاء الكافرين فى امور الدنيا ولا يستجاب فى الآخرة وبه يحصل التوفيق
بين الآية والحديث قوله اسيد الغفارى اسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة و
الغفارى بكسر الغين المعجمة قوله خسف بالمشرق خسف المكان ذهابه وغوره
الى قعر الارض قوله والضمير للحكومة او الفتيا بضم الفاء اسم كالفتوى و
روى ان غنم قوم افسدت ليلا زرع جماعة فحكم داود عم لصاحب الحرث
فقال سليمان عم وهو ابن احدى عشر سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو يدفع
الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود الزرع الى هيئته الاولى ويدفع
الشاة الى اهل الحرث ينتفعون بها ثم يترادوه فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت

ك يعنى ان معتزليا اذا عصى يلزم ان يكون كافرا
لانه جازم بان هذا العصيان موجب للنار ابدا فيكون
يائسا من رحمة الله ولا ييأس من رحمة الله الا القوم
الكافرون وكذا الكلام فى انه اذا كان مطيعا يلزم ان
يكون آمنا بناء على ان طاعته موجب للجنة فى
زعمه فيكون كافرا ايضا كمال
ك قوله لا يكفر فى المسائل الاجتهادية والحق انه يكفر
فى المسائل الاجتهادية ايضا اذا خالف الاجماع القطعى
على ما نقلناه من التلويح كما عرفت كمال
ث قوله فلا احتياج الى الجمع اشارة الى الجواب عن قول
الشارح والجمع بين قولهم الى قوله مشكل واعلم انه قد ذكر
فى المواقف ان جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد
من اهل القبلة وقد ذكر فى كتب الفتوى ان سب الشيخين كفر
وكذا انكار امامتهما كفر ولا شك ان امثال هذه المسائل
مقبولتين جمهور المسلمين فالجمع بين القولين المذكورين مشكل
كمال ت كأنه قيل تعريف الكهنة بما ذكرنا مناف لما زعم
بعض ان الرائى يلقى الاخبار الى الكهنة كما سيذكر الشارح
وذلك لان المتبادر من قوله مطالعة علم الغيب ادراك الامور
الغائبة ومشاهدتها وذلك لا يحصل للنفس الا بنفسه من
غير الاستفاضة والقاء الآخر اليها فدفع توهم ذلك القائل
قال المحشى المراد بمطالعة علم الغيب الاطلاع دون المشاهدة
والاطلاع لا ينافى الالقاء وان المشاهدة ايضا لا ينافى
الالقاء فلا يحتاج الى هذا التفسير تحر
ك قوله ورئى على وزن فعيل اى هو بفتح الراء و
كسر الهمزة وتشديد الياء هو ههنا بمعنى المصدر كما
ذكره ويجوز ان يكون بمعنى الفاعل يعنى ان له رائيا
من الجن ومطلق على الاخبار وقوله وهو اسم لقرين
يعنى ان تابعة اسم لجنس ما هو قرين من الجن فالتاء
فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية كمال
ك قوله وفيه بحث آه اجيب عنه بان ترتبه على دعائه
يأبى ما ذكره المحشى مع ان كونه من المنظرين قد وقع
بالفاء فى قوله تعالى فانك من المنظرين فانه ظاهر
فى الاجابة كما لا يخفى وقوله والحديث يعنى قوله عم
ان دعوة المظلوم ولو كان كافرا يستجاب كمال
ك قوله لجواز ان يكون اخبارا قيل لا يخفى ان مثل هذه
المناقشة تجرى فى اجابة المؤمنين لكنه لما كان الادلة

قوله لكون ما فهمه سليمان احق يعني ان كل واحد من الحكمين حق لا خطأ فيه لكن ما فهمه سليمان احق واوفق واما اعترض عليه داود عليه السلام بناء على انه ترك الاولى هذا ويمكن ان يقال ان قوله القضاء ما قضيته ثم رجوعه عن حكمه الاول بعد قضائه بدل دلالة ظاهرة على ان حكم الاول وقع على خطأ اذ لا يرجع القاضي عن حكمه الاول الا اذا كان خطأ في حكمه الاول لا سيما اذا كان نبيا وقد حكم بذلك فكيف يرجع عنه بدون الخطأ واما قول سليمان غير هذا ارفق فذلك تنبيه على خطأ الحكم السابق مع رعاية الادب هناك فلذا لم يقل غير هذا صواب كذا

تخصيص سليمان بالذكر عم لا ينافي ما وهو لا ينافي ما فهم داود عليه السلام فيكون الاختصاص صوابا بالاجتهاد

قوله اعترض عليه الخ اعلم ان حاصل الوجه الثالث هو ان يقال الحكم الثابت بالقياس هو حكم ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا بالنص صريحا وكل حكم ثابت بالنص فهو واحد لا غير بالاجماع ينتج ان الحكم الثابت بالقياس واحد لا غير بالاجماع وهو المطلوب صح وحاصل الاعتراض على المذكور هو ان يقال ان صورة الدليل المذكور هذا الحكم الثابت بالقياس حكم اجتهادي وكل ثابت بالاجتهاد وكل حكم غير اجتهادي فهو واحد لا غير وهذا الدليل لا ينتج اصلا اذ لم يتكرر الحد الاوسط وهذا معنى قوله فلا تقريب كذا

وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل ان يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان ع م احق كما يشعر به قوله غير هذا ارفق قوله وقد اجتمعوا على ان الحق آه اعترض عليه بان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهاديات فلا تقريب على ان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر قوله لا تفرقة في العمومات آه اعترض عليه بانه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة قوله فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة آه الوجهان الاولان يفيد تفضيل رسل البشر اذ لا قائل بالفضل بين آدم ع م وغيره لا تفضيل العامة قوله وقد خص من ذلك بالاجماع آه فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم الصلوة والسلام فيفيد تفضيل الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثاني اولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير بالمجاز اولى من حمل الاول كيلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر قوله اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وقد قال النبي ع م افضل الاعمال احمزها ان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة تضمحل فضل العمل في جنبها قلت ان هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء ع م وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد تفضيلهم فقط وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم تم ١٣٢٣

قوله الفضل بيد الله اشارة الى ضعف الدلائل المذكورة وانها لا تفيد القطع وان حصول الفضل مفوض الى الله تعالى اللهم احشرنا مع اولى الفضل بفضلك وجودك وكرمك ورحمتك يا ارحم الراحمين آمين

الثابت بالقياس واحد لا غير بالاجماع وهو المطلوب صح

الحمد لله على كل حال سوى المعصية والضلال خصوصا على تمام النعمة والاحسان والافضال والصلوة والسلام على سيدنا محمد خير الانام وعلى آله واصحابه الكرام اللهم اغفر لمؤلف هذا الكتاب وارحمه ولمحشيه ولمقيده واجعلهم محشورين في زمرة النبيين والصديقين والصالحين اللهم متعهم برؤيتك يوم القيمة ورؤية حبيبك وارزقهم بشفاعته وصحبته برحمتك يا ارحم الراحمين آمين فقد تم تقييد هذا الكتاب بعناية الله تعالى في سنة احدى وعشرين وثلثمائة والف في شهر شعبان المعظم في زمن سلطاننا الاعظم (الغازي عبد الحميد خان) بن السلطان الغازي عبد المجيد خان زاد الله تعالى عدله ومرحمته على العلماء والفقراء والاغنياء وكثر تابعيه والاصدقاء ونصره على الكفار والاعداء وايده بعساكره ووكلائه العقلاء وزاد عزته باجراء فرمان الالهي والشريعة الغراء على يد العبد المحتاج الى رحمة ربه الكريم الرحيم (المعروف بكجه جى زاده احمد رشدي المدرس في القونية بن الحاج عثمان افندي القونوي اللهم اغفر له ولآبائه وامهاته واولاده ولاساتيذه ولاخوانه ولمن دعاه بالخير واحفظه من شر الشياطين والحساد وارفع درجاته واعطه ذرية صالحة وعاقبة حميدة

والقيود الموجودة في هذا الكتاب من الحواشي العتيقة المعتبرة اسماءها ١ قره كمال ٢ بحر الافكار ٣ قول احمد ٤ ساچقلى زاده ٥ شجاع الدين ٦ منلا عجم ٧ عبد الرحمن ٨ ومنهوات ٩ وكلنبوى على الخيالى وغيرها وهذه الكتب بعضها موجودة في بلدة القونية حفظها الله تعالى من الآفات والبلية وبعضها موجودة في بلدة القسطنطنية العلية زاد الله تعالى شرفها بالسلامة

فضيلتلو احمد رشدى افنديك آثار خيريه امتيازيه سى اوجدر ١ قيدلى خيالى ٢ واصول فقهده صالح افندى توديع اولنان قيدلى مجامع ٣ ومقصود شرحى معرفة الاوزان بونلرك محل فروختى استانبولده قريملى صحاف منيا افنديك ٤ نمرولى دكانى وفاتحده وقونيه ده وغيريرده كى محللردر